

**Pierre Rosanvallon**

## **El momento Guizot**

**El liberalismo doctrinario entre la  
Restauración y la Revolución  
de 1848**

*P. Rosanvallon*  
Oct. 2015

**Editorial Biblos**

Rosanvallon, Pierre

El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848. - 1a. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015.  
316 pp.; 23 x 16 cm. (Historia)

ISBN 978-987-691-357-7

1. Investigación histórica. I. Díaz, Hernán M., trad.  
CDD 907.2



La traducción de este libro ha sido beneficiada con una ayuda del Centre National du Livre, Francia.

*Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de L'Institut français.*

Esta obra ha sido beneficiada con el apoyo de los Programas de Ayuda a la Publicación del Institut Français.

Título original: *Le moment Guizot*, París, © Gallimard, 1985.

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi U.

Ilustración de tapa: *Retrato de François Guizot* por Paul Delaroche, c. 1839. Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen.

© de la traducción: Hernán M. Díaz

© Editorial Biblos, 2015

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

[editorialbiblos@editorialbiblos.com](mailto:editorialbiblos@editorialbiblos.com) / [www.editorialbiblos.com](http://www.editorialbiblos.com)

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición fue impresa en Talleres Gráficos Porter,  
Plaza 1202, Buenos Aires, República Argentina,  
en abril de 2015.

## Agradecimientos

*Entre todos aquellos que me han ayudado con sus sugerencias y sus críticas, debo agradecer en particular a François Furet y a Claude Lefort, quienes aceptaron leer las diferentes versiones de este manuscrito. Pierre Nora, por su lado, superó ampliamente su rol habitual de director de colección, ayudándome con mucha eficacia en la corrección final del texto.*

*Además debo agradecer muy especialmente a Rémy Schlumberger, quien me facilitó el acceso a los papeles de Guizot, su tatarabuelo, dándome la posibilidad de permanecer una temporada en Val-Richer, donde he podido consultar los documentos que no fueron entregados a los Archivos Nacionales.*

## Índice

|  |     |
|--|-----|
| <b>I. El momento Guizot</b> .....                          | 11  |
| El retorno al siglo XIX.....                               | 11  |
| Terminar la Revolución.....                                | 14  |
| El momento Guizot .....                                    | 23  |
| <b>II. El poder social</b> .....                           | 29  |
| Gobierno y sociedad .....                                  | 29  |
| El poder social .....                                      | 36  |
| El trabajo de la representación .....                      | 45  |
| La opinión como mercado político .....                     | 52  |
| <b>III. La nueva ciudadanía</b> .....                      | 61  |
| El temor al número .....                                   | 61  |
| La recurrencia bárbara.....                                | 67  |
| El orden de la razón .....                                 | 70  |
| El ciudadano capacitario .....                             | 76  |
| <b>IV. La consagración de las capacidades</b> .....        | 85  |
| La nueva aristocracia .....                                | 85  |
| Los signos y las pruebas .....                             | 96  |
| Las capacidades y el equívoco democrático .....            | 106 |
| <b>V. La razón y los cañones</b> .....                     | 115 |
| El espíritu político.....                                  | 115 |
| La religión del hecho y el genio francés .....             | 125 |
| Las dos espadas.....                                       | 131 |
| Los organizadores .....                                    | 136 |
| <b>VI. Una clase que debe reconocerse a sí misma</b> ..... | 143 |
| Los vencedores y los vencidos.....                         | 143 |
| El derecho y la fuerza .....                               | 148 |
| Dar una memoria .....                                      | 154 |
| Asumir la Revolución Francesa.....                         | 162 |
| Entrar en política.....                                    | 169 |

|  |                |
|--|----------------|
| <b>VII. El gobierno de los espíritus .....</b>         | <b>177</b>     |
| La gestión del sentido común .....                     | 177            |
| El Estado institutor .....                             | 183            |
| Las funciones de la educación .....                    | 191            |
| El Estado sociólogo.....                               | 203            |
| <br><b>VIII. La dinámica del conservadurismo .....</b> | <br><b>211</b> |
| El liberalismo inhallable .....                        | 211            |
| La ecuación francesa.....                              | 215            |
| El rescate del tiempo.....                             | 227            |
| <br><b>IX. El trabajo de la experiencia .....</b>      | <br><b>233</b> |
| La política de resistencia .....                       | 233            |
| La rutinización de la inteligencia política .....      | 243            |
| La tontería y el aburrimiento.....                     | 249            |
| 1848 como ruptura de la inteligibilidad.....           | 255            |
| <br><b>X. El revés y el derecho (herencias) .....</b>  | <br><b>265</b> |
| El momento de la crítica .....                         | 265            |
| El nacimiento de la ideología burguesa .....           | 272            |
| La nueva inteligencia política de la burguesía.....    | 278            |
| El subsuelo de la República.....                       | 284            |
| Lo próximo y lo lejano .....                           | 296            |
| <br><b>Anexo</b>                                       |                |
| François Guizot: breves indicaciones biográficas ..... | 301            |
| <br><b>Referencias bibliográficas .....</b>            | <br><b>309</b> |

## I. El momento Guizot

### El retorno al siglo XIX

No es difícil constatar que los historiadores, de manera general, le han prestado bastante poca atención a la primera mitad del siglo XIX francés, los años que van de 1814 a 1848, y el pensamiento político de este período no interesa todavía más que a un puñado de especialistas. Salvo raras excepciones, ya prácticamente no se leen, y por ello no se reeditan más, las obras de Guizot, Thiers, Cousin, Rémusat, Royer-Collard, Mignet, Augustin Thierry, Ballanche, Bonald, para citar solamente algunos de los nombres más ilustres. Todos esos autores fueron implícitamente incluidos en la imagen aburrida de un período sin consistencia propia. Tiempo débil de la historia y, simultáneamente, del pensamiento, condenado a un estatus secundario, puesto sin piedad entre paréntesis. La atención se ha dirigido a los dos momentos llamados a ritmar el acontecimiento progresivo de la modernidad democrática: de un lado los pensadores de la Ilustración como precursores y del otro los de la consumación democrática. Por otra parte, poco importan en este último caso las interpretaciones de esa consumación, se la sitúa en el socialismo llamado utópico o en el marxismo, en los padres fundadores de la República o en los profetas del anarquismo. En todos los casos, en efecto, esas diversas perspectivas sobre la historia de la cultura política francesa se sustentan en la misma representación de la primera mitad del siglo XIX: la de una transición en la cual no aparece nada nuevo.

Las instituciones políticas del período no son entendidas sino como un primer esbozo, incluso limitado, de las instituciones democráticas modernas. El sufragio censitario es visto como una simple etapa, punto de pasaje entre el Antiguo Régimen y el gobierno representativo basado en el sufragio universal. Una gran parte de la historiografía contemporánea mantiene esta visión en términos de transición, que es la del sentido común. Finalmente se interpreta la Restauración y la monarquía de Julio como una especie de



repetición del Antiguo Régimen en el interior mismo de la nueva Francia. Tema de la *persistencia* de lo viejo en lo nuevo, de la *no consumación* del doble movimiento del péndulo, de la difícil *maduración* de un nuevo orden social y político.<sup>1</sup> La trivialidad del análisis socioeconómico sobre el cual se basa esta lectura de la primera mitad del siglo XIX (pero que igualmente se puede ampliar sin dificultades al conjunto del siglo) es aquí engañosa. Porque el problema proviene del deslizamiento teórico que se opera implícitamente en su seno. Que la economía del siglo XIX esté compuesta, marcada por la emergencia de un crecimiento industrial en un mundo que sigue siendo agrario, es incuestionable. Tampoco podríamos discutir el carácter progresivo de la formación de las nuevas clases sociales (burguesía, clase obrera), ligadas a las transformaciones de las estructuras económicas. Si lo viejo es el mundo rural y "feudal" y lo nuevo el mundo urbano e industrial, se puede hablar en efecto en términos de transición para calificar el pasaje de uno al otro.<sup>2</sup> ¿Pero se puede reducir la historia del siglo XIX a este enfoque en términos de modo de producción y de clases económicas? O, más precisamente, ¿tenemos derecho a rebajar la historia del imaginario liberal y democrático sobre el desarrollo de la economía capitalista? A esa pregunta, este libro responde en forma negativa. Las ideas liberales y democráticas modernas no se despliegan de manera lineal, como tampoco se acoplan a las fases de un movimiento socioeconómico que le otorgaría su sentido verdadero y último. Nuestra hipótesis es que ellas se relacionan, de manera relativamente autónoma, con un orden de hechos específicos: la interpretación de la Revolución Francesa y la construcción de una racionalidad política que permita fundar un orden estable dentro del respeto a los principios de 1789, la igualdad civil y la libertad política. Los autores políticos de la Restauración y de la monarquía de Julio no son los intérpretes parciales o limitados de un principio que ellos se negarían a reconocer en toda su amplitud o cuyo alcance práctico lograrían reducir ingeniosamente. Es necesario, al contrario, entenderlos como los iniciadores originales de una reflexión sobre la política moderna empalmada sobre una *experiencia*

1. Véase, cada uno con una óptica diferente, A.J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*, Nueva York, Pantheon Books, 1980, y E. Weber, *La Fin des terroirs, la modernisation de la France rurale (1870-1914)*, París, Fayard, 1983. Se puede señalar que este tema de la persistencia generalmente es entendido desde una perspectiva socioeconómica. Al contrario, la visión tocquevilliana de la continuidad entre el Estado absolutista y el Estado del siglo XIX (véase *El Antiguo Régimen y la Revolución*) ha sido bastante poco retomada en la medida en que no concuerda con las lecturas dominantes del siglo XIX. De hecho, lo que aquí está en juego es la interpretación global de la Revolución Francesa, indisociablemente ruptura de la imaginaria política y continuidad de las relaciones Estado-sociedad.

2. Evidentemente no entro aquí en la discusión sobre el concepto de transición que implica esta lectura. Sobre este punto, me permito remitir a lo que ya he dicho en *Le capitalisme utopique*, París, Seuil, 1979, pp. 126-127.

mayor: la de la historia de Francia de 1789 a 1814. Su originalidad se torna naturalmente ilegible si olvidamos la especificidad de ese contexto político e intelectual para considerar solamente el movimiento intrínseco de las "ideas", de Rousseau a los teóricos de la República o del socialismo. Una historia de las ideas sólo tiene sentido si es *histórica*. Banalidad, se dirá. Pero es lo que olvidan prácticamente todos los que hablan desde Marx o Lichtenberger<sup>3</sup> de "socialismo" en el siglo XVIII, haciendo de los hombres del Siglo de las Luces simples precursores de un movimiento intelectual que conseguiría su madurez poco a poco. La Revolución no solamente contribuyó a acelerar la germinación de una promesa de la cual ellos habrían sido los primeros profetas. Introdujo también una *ruptura* en la manera de concebir la política y la historia. El desarrollo de los acontecimientos revolucionarios, y particularmente 1793, provocó en efecto una interrogación fundamental sobre el sentido de la idea democrática, desplazando así el centro de gravedad de la reflexión política. A comienzos del siglo XIX, *la cuestión crucial que tratan de resolver una gran parte de los autores "liberales" es la de las relaciones entre el liberalismo y la democracia*. Su objetivo es comprender las condiciones en las cuales el ideal democrático de la participación en la cosa pública se había vuelto ferozmente contra las libertades. En otros términos, quieren evitar que el ciudadano pueda de nuevo disociarse del individuo hasta disolverlo. Los filósofos del siglo XVIII, ya se trate de Montesquieu o de Rousseau, no habían pensado realmente en esos términos o, más exactamente, no se habían enfrentado a la radicalidad práctica de esta cuestión hasta hacer de ella el centro de su obra.<sup>4</sup> La instauración del sufragio universal, a partir de 1848,<sup>5</sup> banalizará igualmente este problema, aunque de otro modo, dando la ilusión de su resolución.

La historia del liberalismo francés no puede ser reconstituida sin tener en cuenta este hecho. En ello se distingue de la historia del liberalismo inglés. Éste, en efecto, se muestra relativamente unificado. El objeto "pensamiento liberal" recubre en Inglaterra un conjunto de significaciones políticas o económicas globalmente homogéneas e históricamente estables. A pesar de sus diferencias, Locke, Hume, Smith y John Stuart Mill se inscriben en un campo conceptual relativamente coherente. Coherencia que resulta en gran parte del consenso sobre el contexto institucional legado por la Revolución del siglo XVII: los logros de 1688 constituyen el zócalo común de su pensa-

3. La obra de André Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 1895, es típica de esta concepción acumulativa, ahistórica, de la historia de las ideas.

4. Rousseau, por ejemplo, nunca realizó la síntesis del *Emilio* y del *Contrato social*, pensando de manera separada el problema del ciudadano y el del individuo. "Hay que elegir entre hacer un hombre y hacer un ciudadano, pues no se puede hacer a la vez uno y otro", escribe en el *Emilio*.

5. Dejamos afuera el problema, intelectualmente decisivo, del sufragio de las mujeres.

miento. El problema de la relación entre democracia y liberalismo jamás se ha planteado en Inglaterra en términos violentamente exclusivos, como lo demuestra el proceso progresivo de extensión del sufragio ritmado por las reformas graduales de 1832, 1867 y 1884-1885. Las dos figuras de individuo y ciudadano están allí prácticamente equilibradas. Este "equilibrio" inglés debe ser restituido a su justo lugar: constituye una excepción en la historia europea. En cualquier otra parte es imposible hablar *en general* y *en singular* de un pensamiento liberal moderno entre los siglos XVII y XIX. El caso francés es particularmente impactante. La primera razón de esta diferencia es de orden histórico: se debe a la conmoción que introdujo la Revolución Francesa en la reflexión política. De allí la ruptura, inhallable en Inglaterra, entre los filósofos del siglo XVIII y los pensadores políticos del siglo XIX. Montesquieu, Constant, Say, Guizot, Tocqueville, Bastiat y Prévost-Paradol, por tomar algunos puntos de referencia significativos, no trazan una figura continua y coherente, a excepción de que se los remita a todos a una noción de libertad enunciada muy vagamente. Los teóricos del liberalismo económico se relacionan en efecto con la tradición inglesa, pero su propósito de hecho es mucho más restringido que el de un Adam Smith. Jean-Baptiste Say o Frédéric Bastiat tratan sobre el valor, el intercambio, el impuesto, el rol del Estado con un único objetivo: extraer las leyes "científicas" que presiden los procesos de formación y de circulación de las riquezas; su ambición no es de ningún modo insertar su trabajo en la elaboración de una teoría más general del gobierno de los hombres. La distinción entre el liberalismo económico y el liberalismo político es así fundamental en Francia, mientras que casi no tiene sentido en Inglaterra. Pero la idea de liberalismo político es en sí misma homogénea. Montesquieu, Guizot y Prévost-Paradol no buscan responder las mismas preguntas. El contexto histórico de su reflexión le impuso a cada uno de ellos una problemática específica. El conjunto conceptual forjado a partir del estudio de los autores ingleses del siglo XVIII para definir el "liberalismo" se muestra finalmente inadecuado para dar cuenta de la complejidad de aquello que en Francia, por comodidad y por pereza, se acostumbra llamar con el mismo vocablo. Allí se origina la propuesta de este trabajo: constituir como objeto específico la filosofía política francesa de 1814 a 1848 para proponer una nueva lectura de la historia de las ideas liberales y democráticas en el siglo XIX.

### Terminar la Revolución

Durante el Directorio, Cabanis, Destutt de Tracy, Madame de Staël o Saint-Simon, por no citar sino algunos nombres, se dedicaron a superar "el inexplicable vértigo de lo que se ha dado en llamar reino del Terror", según

palabras de Benjamin Constant en *Del espíritu de conquista*. Durante un corto período se creará haber finalmente puesto término, y dado un sentido, a la crisis abierta con la transformación de los Estados generales en Asamblea constituyente. El Consulado, y luego el Imperio, habían destruido esa esperanza con su cortejo de golpes de fuerza, humillaciones y aventuras exteriores. El orden sólo había sido asegurado a través de un retorno a formas despóticas que se creían superadas. Hacia el fin del Imperio, los sobrevivientes del Directorio estaban desorientados. Hablando de este período, Rémusat señalará: "La Francia entristecida, sin embargo, no se desentendió del gobierno para buscar su salvación en otra parte; había llegado a un punto en que le faltaba la ilusión de los deseos. Su gobierno la alarmaba pero no la irritaba. No deseaba su caída, no esperaba su reforma, lo miraba como necesario y peligroso, y se sentía en una similar impotencia para hacerle daño o favorecerlo, esclarecerlo, contenerlo o transformarlo; no tenía objetivo. Ni en los recuerdos del Antiguo Régimen ni en los de la Revolución podía conformar tan siquiera un modo de gobierno imaginario que pudiera oponer o preferir a la realidad [...] esta disposición de los espíritus en política respondía a una disposición análoga en todas las cosas del orden moral. La filosofía, la literatura, las artes o, para decirlo todo en una palabra, las opiniones quedaban restringidas a límites estrechos: se ponía a la sabiduría bajo presión. Poco movimiento, nada de novedad, mucho de prudencia. Se desconfiaba del razonamiento en las cosas del razonamiento, de la imaginación en las cosas de la imaginación. Alguno preguntaba en aquel tiempo al abate Sieyès: «¿Qué piensa usted?». «Yo no pienso», respondía el viejo metafísico, disgustado e intimidado, y decía lo que todo el mundo: el espíritu humano rara vez ha tenido tan poca confianza en sí mismo como ahora: es un tiempo en el que hay que ser soldado o geómetra".<sup>6</sup> El joven Edgar Quinet en su *Historia de mis ideas* comenta su sorpresa de crecer en un mundo en el que todo parecía incomprensible.<sup>7</sup>

¿El fracaso del Imperio inauguraría una nueva era? ¿La Carta le daría finalmente a Francia la buena Constitución que necesitaba, abriéndole las puertas de la estabilidad después de veinticinco años durante los cuales había experimentado, a través de ocho constituciones sucesivas, casi todos los regímenes que la ciencia política podía registrar? Es la esperanza que nace

6. Rémusat, *Critiques et études littéraires, ou Passé et Présent*, París, 1847, 2 vols., p. 7 del prefacio. Hemos seguido a Rémusat y Quinet para captar el espíritu de este período porque, nacidos con el siglo (Rémusat en 1797, Quinet en 1803), lo observan con una mirada nueva que no ha sido alterada por ningún recuerdo.

7. "Escuchaba a personas que yo ubicaba con justicia muy por encima mío repetir en cualquier ocasión, con aire sardónico: *Yo no entiendo nada*. Esas cuatro palabras componían el fondo de la lengua de entonces", E. Quinet, *Histoire d'un enfant (histoire de mes idées)*, 2ª ed., París, 1905, p. 103.

con la Restauración. Pero cada uno siente que, para ello, no es suficiente con confiar en las virtudes de reconciliación de la Carta, por otra parte bastante frágiles, como se verá desde 1815. Para clausurar finalmente la Revolución, hay que devolverle inteligibilidad a la historia, comprender tanto 1789 como 1793, descubrir por qué Francia fue sacudida entre tantos abismos y decepciones al tiempo que pensaba cada vez haber arribado a buen puerto. En efecto, no les había bastado a los constituyentes de 1791 proclamar, como Barnave, "la Revolución ha terminado" para que lo fuera efectivamente; y tampoco a Bonaparte, que había cerrado la declaración del 18 Brumario con una afirmación idéntica ("La Revolución queda establecida en los principios que le han dado comienzo: la Revolución ha terminado"). En cada ocasión, se tomaba el fin de un acto por el fin de la obra, como dirá más tarde Tocqueville hablando de 1830. Fundar, inscribir en el largo plazo, estabilizar: ésa es la obsesión de la generación de la Restauración. Para alcanzar ese objetivo, nadie lo duda, no basta con elaborar planes de gobierno y escribir constituciones, aun cuando son necesarias. A Francia no le faltó solamente una buena constitución. Ultras y liberales coinciden en esta constatación, así como rechazan juntos, por haber experimentado sus efectos perversos, las ilusiones de todos los "sistematizadores" que creían que la sociedad podía reformarse por decreto, forzándola a entrar en el molde de su teoría. A la reflexión sobre el arte de gobernar se agregaba así una intención filosófica sobre la redefinición de las relaciones entre la sociedad y el poder político. En ese sentido se pretende articular lo político sobre una sociología y sobre una teoría de las instituciones, dejando de considerar estas últimas como simples máquinas. Se tiene la certeza de que el orden social debe ser, de ahora en más, entendido según un modo biológico y no ya mecánico.

Los hombres de 1814 tienen el sentimiento de una tarea inmensa a realizar, que consiste en *construir* la nueva Francia después de que la vieja Francia hubo sido destruida por sus predecesores de 1789. Por ello necesitaron romper con los filósofos del siglo XVIII, que habían sido los maestros de pensamiento de sus mayores. "El siglo XVIII nos ha hecho olvidar mucho de lo que sabíamos", dirá Guizot resumiendo la opinión dominante. Entiéndase de la siguiente manera: sólo nos ha enseñado a criticar, mientras que nuestro problema es fundar.

Los liberales de 1814 se definen como los herederos de la ambición de los revolucionarios de 1789, siempre con el sentimiento de pertenecer a una generación radicalmente innovadora por la naturaleza de las tareas que la historia les asignaba. ¿Pero cómo innovar cuando se han perdido las referencias y se ha rechazado la filosofía de los padres?<sup>8</sup> El romanticismo expondrá su

8. Guizot observaba en 1820: "La generación que surge ahora tiene una gran desgracia. De los tiempos que la preceden no hereda más que necesidades e intereses. No es convocada simplemente

dificultad y su implacable urgencia haciendo del poeta —el "domador del caos", según Shelley— el crucificado, heroico y solitario, de esta tensión. "Yo estaba dolorosamente afligido por mi propia impotencia", relata Quinet hablando de su adolescencia, "y puedo decir por la impotencia de mi tiempo, pues no veía alrededor mío ni un guía en el cual pudiera confiar, ni tan siquiera un compañero en la ruta donde yo temía y a la vez ansiaba comprometerme. Tenía el presentimiento de que se trataba de una renovación casi completa de las cosas del espíritu. Y como no veía a nadie trabajar en ello, creía estar solo [...] aunque este sufrimiento llegara a menudo hasta la desesperación, sin embargo no había nada que se pareciera al hastío, al aburrimiento de la vida, a todo lo que se ha dado en llamar, a fines del siglo anterior, la ola de las pasiones. Me parece que, en muchos aspectos, era lo contrario de la lasitud y de la saciedad. Más bien se trataba de una ciega impaciencia por vivir, una espera febril, una ambición prematura de porvenir, una especie de embriaguez del pensamiento que renacía, una sed desenfrenada del alma después del desierto del Imperio. Todo eso, unido a un deseo abrasador por producir, crear, hacer algo, en medio de un mundo todavía vacío".<sup>9</sup> "Nuestro malestar", escribía por su lado Lamartine, "proviene de haber nacido en este tiempo maldito donde todo lo que es viejo se derrumba y todavía no hay nada nuevo".<sup>10</sup> Esta generación iba a aprender rápidamente a formarse como tal y a emprender su obra. Ella se reconocerá en la magnífica arenga de Jouffroy, "Cómo terminan los dogmas".<sup>11</sup> "Surge una nueva generación que tuvo su origen en el seno del escepticismo, en el tiempo en que los dos partidos tenían la palabra. Escuchó y comprendió: para ella, el viejo dogma carece de autoridad; para ella, el escepticismo tiene razón contra aquél, pero está equivocado en sí mismo: una vez que destruyó, no queda nada. Y ya los hijos han superado a sus padres y experimentado el vacío de sus doctrinas. Están intuyendo una nueva fe; se encariñan con esta perspectiva fascinante con entusiasmo, con convicción, con resolución. La esperanza de los días

a continuar la sociedad, es necesario que la reconstruya; asiste ahora a los primeros trabajos. No se le ha transmitido ningún principio fijo, ninguna necesidad se le ha reconocido, no se le reguló ningún hábito. El pasado que tiene detrás no le legó nada, nada al menos que sea claro, potente, capaz de satisfacerla y de contenerla a la vez. Leyes, opiniones, sentimientos, incluso situaciones, todo ha sido oscuro o incierto alrededor de su cuna. No puede vivir sobre el mismo telón de fondo que sus padres; busca su propio alimento moral; recibió un impulso, y eso es todo" (*Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, París, 1820, p. 152).

9. Quinet, *Histoire...*, pp. 181-182.

10. Lamartine, carta del 19 de agosto de 1819 a la marquesa de Raigecourt, *Correspondance de Lamartine*, París, 1873, t. II, p. 399.

11. Escrito en 1823, publicado el 24 de mayo de 1825 en *Le Globe* (retomado en *Misceláneas filosóficas*), este texto fue considerado como el manifiesto de la nueva generación política.

nuevos está en ellos; son sus apóstoles predestinados, y está en sus manos la salvación del mundo".<sup>12</sup> De allí el sentimiento, ampliamente compartido, de vivir durante la Restauración un verdadero "renacimiento", la expresión está en todas las plumas, ilustrada por un extraordinario desarrollo de las publicaciones. *La Minerve, Le Mercure, Le Censeur, Le Censeur européen, Les Archives politiques, philosophiques et littéraires, Le Globe, Le National, La Revue française, Les Tablettes Universelles, Le Courrier*, para citar sólo los más célebres, son los lugares donde se expresa la búsqueda de una nueva filosofía política e histórica sobre la cual se pueda edificar una Francia estable. "Es el momento de las tentativas originales", escribirá entonces el joven Rémusat.<sup>13</sup>

La abundante literatura publicada durante esos primeros años de la Restauración está marcada por una preocupación central: sacar la política del dominio de las pasiones para integrarla en la edad de la razón; sustituir los azares de la voluntad por las regularidades de un orden científico. Por eso en todas partes se critica el dogma de la soberanía del pueblo, acusado de haber autorizado los desbordes de la Revolución, y se busca la vía de un gobierno racional y de una política científica. La idea ahora es banal. Se la encuentra tanto en Auguste Comte como en Guizot, Benjamin Constant o Dunoyer. Y en verdad no es nueva en absoluto. Todos los sobrevivientes del Terror habían pensado también en esos términos desde fines del siglo XVIII. En *De la influencia de las pasiones sobre la felicidad de los individuos y de las naciones* (1796) y en *De la literatura considerada en sus relaciones con las instituciones sociales* (1800), Madame de Staël había expresado para un público amplio esta exigencia de racionalidad alrededor de la cual se ordenaban los trabajos más eruditos de los ideólogos. "El despotismo", escribía, "no requiere de la ciencia política, así como la fuerza no necesita de las luces [...] el despotismo entonces no puede ser el objeto de los cálculos del entendimiento".<sup>14</sup> Sólo la ciencia puede limitar el desencadenamiento de las pasiones y dar a la política una "evidencia geométrica". "El análisis y el encadenamiento de las ideas en un orden matemático", proseguía, "tiene

12. *Mélanges philosophiques*, 4ª ed., París, 1866, pp. 13-14. En "De la Restauration", Rémusat observa que "nuevas generaciones se habían formado. Llegaban a la política, hubo entonces verdaderamente una nueva Francia" (*Politique libérale*, París, 1860, p. 270). En el prefacio a *Passé et Présent*, Rémusat insiste en esta dimensión generacional: "El autor pertenece a una generación que creyó que su deber y casi su misión era resumir todas las investigaciones y todos los progresos de la razón humana sobre las cuestiones que más le interesaban, detenerse y establecer en su forma última lo que se podrían llamar opiniones del siglo" (ob. cit., p. 12).

13. Carta de Rémusat a Barante, 7 de diciembre de 1823, en barón de Barante, *Souvenirs*, t. III, p. 148.

14. *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, París, 1800, pp. 216-217.

esta ventaja inapreciable que aleja de los espíritus incluso la idea misma de oposición. Todo tema que deviene susceptible de evidencia sale del dominio de las pasiones".<sup>15</sup> Haciendo entrar a la política en la edad científica se espera de alguna manera abrir una tercera vía entre el Terror o el despotismo y el Antiguo Régimen, para establecer un régimen libre y sólido al mismo tiempo. Esta búsqueda de una política racional durante la Restauración, sin embargo, ya no se realiza exactamente en la misma perspectiva que a fines del siglo XVIII. Ella va, a la vez, a apoyarse en el capital intelectual de los ideólogos como Cabanis, Destutt de Tracy, Roederer, Jean-Baptiste Say y a tratar de superar sus límites.

El esfuerzo de los ideólogos por fundar científicamente la política y la moral<sup>16</sup> se había desplegado en tres direcciones.<sup>17</sup> La primera es la "matemática social". La expresión es de Condorcet en su *Tabla general de la ciencia que tiene por objeto la aplicación del cálculo a las ciencias morales y políticas*.<sup>18</sup> Fundando la ciencia de lo probable o ciencia de la decisión, aquél tiene como objetivo instituir una disciplina que englobaría a la vez el análisis social y la matemática. La inspiración naturalmente es de la misma familia que la de la *aritmética política* tradicional que había conocido un innegable reverdecimiento a comienzos de la Revolución con la publicación de los trabajos de Lagrange y de Lavoisier.<sup>19</sup> Pero el objetivo es más amplio. Ya no se trata solamente de analizar cuestiones económicas. Lo que Condorcet cree captar es el conjunto de las relaciones entre los hombres y las cosas y de las relaciones entre los hombres. Su concepción es extremadamente ambiciosa ya que apunta, a fin de cuentas, a una transformación radical de la doctrina contractualista clásica. Su teoría del *homo suffragans* tiene

15. *Ibidem*, p. 217.

16. Todos ellos se encuentran en la segunda clase del Instituto (ciencias morales y políticas) organizada en 1795. En 1803, Napoleón la suprimirá para dispersar la escuela de los ideólogos, después de haberse apoyado en ella. Véase J. Simon, *Une Académie sous le Directoire*, París, 1885.

17. Sigo aquí el recorte sugerido por Henri Gouhier en *Saint-Simon hasta la Restauración*, tomo II de *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 2ª ed., París, Vrin, 1964. (Esta obra en tres volúmenes es una de las mejores guías para el estudio de las ideas a comienzos del siglo XIX.) Auguste Comte además lo había propuesto en su folleto de mayo de 1822, "Plan de trabajos necesarios para reorganizar la sociedad", en "Apéndice general" del tomo IV del *Système de politique positive*, nueva edición, París, 1929. Véase en particular las páginas 119-130 donde examina las diferentes "tentativas" que se habían hecho antes de él para "tornar positiva la ciencia social".

18. Publicado en el *Journal d'Instruction Sociale* desde el 22 de junio hasta el 6 de julio de 1795, reproducido en Condorcet, *Mathématique et société*, París, Hermann, 1974, pp. 196-216. Véase, en este punto, G. Granger, *La Mathématique sociale du marquis de Condorcet*, París, PUF, 1956.

19. Lagrange, *Essai d'arithmétique politique sur les premiers besoins de la République*, y Lavoisier, *De la richesse territoriale du royaume de France*, reproducidos en M.E. Daire, *Collection des principaux économistes*, París, Guillaumin, 1847, t. XIV.

como objetivo, en efecto, superar la contradicción entre la opinión y la razón, el voto y la verdad.<sup>20</sup>

Por su lado, Laplace dirá en el *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*: "Aplicaremos a las ciencias morales y políticas el método basado en la observación y el cálculo, método que nos ha servido tan provechosamente en las ciencias naturales".<sup>21</sup> Madame de Staël, muy representativa de la opinión ilustrada de esta época, se entusiasmará en *De la literatura...* con este programa.<sup>22</sup>

La segunda manera de enfocar una ciencia de lo político remite a la *fisiología social*. La referencia principal es aquí Cabanis con su obra *Informes sobre lo físico y lo moral del hombre*<sup>23</sup> (pero igualmente habría que recordar en este punto la obra de Bichat, Pinel o Vicq d'Azyr). Para Cabanis, el hombre moral es indisociable del hombre físico. Gobernar y cuidar surgen entonces del mismo principio y deben obedecer a las mismas leyes, las de la *ciencia del hombre*, que encierra tres ramas: la fisiología, el análisis de las ideas y la moral.<sup>24</sup> En su primer escrito, *Observaciones sobre los hospitales*, publicado en el invierno de 1789-1790,<sup>25</sup> cita como ejemplo una experiencia inglesa de prisión reeducativa a través del trabajo que le parece el símbolo de una nueva era: "De esta forma", anota, "cumpliendo los miramientos de humanidad, de razón, de política mesurada, se han llegado a crear verdaderas enfermerías del crimen; y se ha descubierto el método curativo por medio del cual se podrá tratarla de ahora en más como las otras especies de locura".<sup>26</sup> Todos sus trabajos ulteriores no harán sino desarrollar esta idea. Cabanis está persuadido de que un estudio de las necesidades del hombre y de sus facultades debe permitir al legislador intervenir como un médico del cuerpo social, un terapeuta de necesidades, un higienista.<sup>27</sup> Aquí también la ciencia está llamada a abrir el camino de

20. Véase sobre este punto la presentación de R. Rashed a Condorcet, *Mathématique et société*, ob. cit.

21. *Sur l'homme*, de Quételet, París, 1835, lleva como epígrafe esta cita de Laplace.

22. "Por qué", escribía, "no se podrá llegar un día a establecer los cuadros que contendrían la solución de todas las cuestiones políticas, según los conocimientos de estadística, según los hechos positivos recogidos en cada país" (*De la littérature...*, p. 214).

23. La obra, de 1802, es reproducida en el tomo I de Cabanis, *Oeuvres philosophiques (Corpus général des philosophes français)*, París, PUF, 1956.

24. "La fisiología, el análisis de las ideas y la moral no son sino las tres ramas de una sola y misma ciencia, que puede llamarse, con todo derecho, la *ciencia del hombre*" (ob. cit., p. 126).

25. Reproducido en el tomo I de Cabanis, *Oeuvres philosophiques*, ob. cit., pp. 1-31.

26. Ob. cit., p. 5, nota 1.

27. "La medicina sola", escribe Cabanis en *Del grado de certeza de la medicina* (1798), "puede permitirnos conocer las leyes de la máquina viviente, la marcha regular de la sensibilidad en el estado sano, las modificaciones que esta facultad puede experimentar en el estado de

una sociedad estable y regulada, corregida en sus pasiones, recuperada de sus defectos por juiciosos dispositivos institucionales. Ideal de una sociedad cuyas modalidades de organización puedan volver casi *orgánico* lo social y transformen la imperfecta naturaleza humana en naturaleza perfecta.<sup>28</sup> "Es necesario, en una palabra", escribe, "que la higiene aspire a perfeccionar la naturaleza humana general [...] Es tiempo, en este aspecto como en muchos otros, de seguir un sistema de ideas digno de una época de regeneración: es tiempo de atreverse a hacer sobre nosotros mismos lo que hemos hecho con tanto éxito sobre muchos de nuestros compañeros de existencia (los animales y las plantas); tiempo de atreverse a rever y corregir la obra de la naturaleza".<sup>29</sup>

Finalmente, como ya era tradicional, la economía política continuaba ofreciendo una perspectiva de reducción de las pasiones alternativa a las teorías contractualistas de la formación del lazo social.<sup>30</sup> Hume ya pensaba que "la política puede ser reducida a una ciencia", la economía. Era también la perspectiva de Adam Smith. Esta temática, heredada de la economía política escocesa del siglo XVIII, es retomada por muchos ideólogos. En primer lugar por Jean-Baptiste Say, cuya primera edición del *Tratado de economía política* se publica en 1803. Pero es el más prudente. Si bien celebra las virtudes socialmente purificadoras del intercambio, establece en su "Discurso preliminar" una clara distinción entre la economía política y la política propiamente dicha, llegando incluso a criticar en este punto a los

---

enfermedad; nos muestra al desnudo al hombre físico en su totalidad, y el hombre moral no es más que una parte o, si se quiere, otra cara de aquél. De la sensibilidad física, el médico no ve solamente nacer las ideas y las pasiones; ve también, de alguna manera, cómo se forman; ve al menos lo que favorece o contraría su formación: y es siempre en ciertos estados orgánicos que encuentra la solución de cada problema. De esa manera, entonces, se puede considerar la medicina como la que provee las bases igualmente sólidas para esa filosofía que se remonta a la fuente de las ideas y para esa otra filosofía que se remonta a la fuente de las pasiones. Por un lado, sus ideas deben dirigir todo buen sistema de enseñanza; por el otro, ella encuentra en las leyes eternas de la naturaleza los fundamentos de los derechos y los deberes del hombre. En una palabra, ilumina el estudio del entendimiento y señala el arte de conducirlo, de perfeccionarlo, reconociendo en las impresiones y en las necesidades propias de cada naturaleza sensible las verdaderas causas o las verdaderas leyes de las relaciones de todos los seres que le pertenecen, o que abarca en su dominio; y de ese mismo acto se derivan, a sus ojos, las reglas de conducta recíproca y el arte razonado para su felicidad" (en Cabanis, *Oeuvres philosophiques*, t. I, ob. cit., pp. 36-37).

28. Véase sobre este punto M. Gauchet y G. Swain, *La Pratique de l'esprit humain*, París, Gallimard, 1980, p. 180.

29. *Rapport du physique et du moral de l'homme*, París, 1815, pp. 356-357.

30. Véanse A. Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, París, PUF, 1980, e I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue, the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1983.



economistas del siglo XVIII.<sup>31</sup> En su *Tratado de economía política*, que forma la cuarta parte de los *Elementos de ideología*, Destutt de Tracy observa de manera más clásica que “el comercio es toda la sociedad”.<sup>32</sup> Roederer, que jugó un gran papel en el grupo de *La Décade*, estima igualmente que “las artes mecánicas, sus divisiones entre diferentes manos, el comercio y el negocio de obras que producen son los únicos que establecen entre los hombres comunicaciones íntimas, continuas y durables”.<sup>33</sup> Lo político tendería así progresivamente a disolverse en lo económico, dado que la ciencia de las riquezas englobaría ella sola la receta de la armonía social.

Estas diferentes “tentativas”, como dirá Auguste Comte, constituían todavía a fines del Imperio los grandes puntos de referencia de todos los liberales, en tanto la ciencia garantizaba en cada uno de esos casos la libertad preservando el orden social. La influencia de los ideólogos, particularmente de los economistas, marcará muy fuertemente en autores como Charles Comte, Dunoyer o Benjamin Constant. A Cabanis no le faltarán tampoco émulos y ejercerá una influencia subterránea y difusa considerable en todos los medios higienistas del siglo XIX. El espacio intelectual del liberalismo permanecerá todavía vinculado durante todo un período a ese terreno vago de la cultura ideológica. Ser liberal hacia el fin del Imperio significa en efecto a la vez adherir a los principios de 1789; criticar de conjunto al Antiguo Régimen, el Terror (sea cual fuere la modalidad de esta crítica) y el despotismo napoleónico; pregonar el advenimiento de una era de política racional en el sentido muy diverso que puede entonces revestir esta expresión general. Antes de 1814, la cultura liberal sólo aparece de manera relativamente coherente en tanto funciona como una cultura de oposición. Expresa una *Weltanschauung* difusa e imprecisa sin una verdadera unidad intelectual. Nada obliga a disipar esa imprecisión en tanto los criterios de diferenciación política permanezcan simplificados. Ya no sucede lo mismo a partir del comienzo de la Restauración. La geografía política francesa se modifica en efecto necesariamente con el exilio definitivo de Bonaparte. La Carta constitucional transforma la dinámica de los enfrentamientos políticos anteriores. Si los liberales se oponen a los ultras, sin embargo no rechazan, salvo raras excepciones, el principio de la monarquía parlamentaria. Ninguno, o casi ninguno, habla todavía de República en 1814, aun cuando los debates sobre las relaciones de las cámaras y del gobierno con el poder real van a buen ritmo. Lo esencial sigue siendo para todos restaurar o establecer prácticamente las libertades tanto tiempo menospreciadas u

31. Steuart en particular, a quien reprocha haber titulado “Del gobierno del género humano” el primer capítulo de su *Inquiry into the Principle of Political Economy* (1767).

32. *Traité d'économie politique*, París, 1822, p. 78.

33. *Journal de Paris*, 29 de abril de 1795, retomado en *Oeuvres*, París, 1857, t. V, p. 180.

olvidadas. En ese contexto, el liberalismo ya no puede solamente definirse negativamente. La necesidad de convertirse en una *cultura de gobierno* se siente en todas partes.

### El momento Guizot

Terminar la Revolución, construir un gobierno representativo estable, establecer un régimen garante de las libertades basado en la Razón. Esos objetivos definen la triple tarea que se fija la generación liberal nacida con el siglo. Tarea indisociablemente intelectual y política que especifica un momento muy determinado del liberalismo francés: aquel durante el cual el problema principal es prevenir el retorno de un corte mortal entre la afirmación de las libertades y el desarrollo del hecho democrático. Momento conceptual que coincide con el período histórico (la Restauración y la monarquía de Julio) en el curso del cual esta tarea está prácticamente a la orden del día y que se distingue a la vez del “momento ideológico” que prolonga la herencia de la Ilustración y del “momento democrático” que se abre después de 1848. En 1814 el sentido común democrático del que participamos todavía hoy efectivamente no ha sido fijado aún, la interrogación sobre el devenir de la idea igualitaria se despliega haciendo únicamente referencia a las cuestiones radicales que ella pone en juego.

La intervención de los doctrinarios<sup>34</sup> echa raíces en este contexto. Lo que los une es oponer “un liberalismo conservador a un liberalismo demoledor”, para retomar la fórmula de Victor Hugo en *Les Misérables*. Su empresa es, desde todo punto de vista, la que expresa con mayor claridad la ambición de toda una generación. Guizot la resumirá en esos términos en sus memorias: “La filosofía se ufanaba de que habría de regular la política, y que las instituciones, las leyes, los poderes públicos no serían sino las creaciones y los servidores de la razón erudita. Orgullo insensato [...] Los reveses y los desengaños no tardaron en darle a la Revolución sus rudas lecciones; pero hasta 1815 casi no había encontrado, como comentaristas de su mala fortuna, más que enemigos implacables o cómplices desengañados, ávidos unos de venganza, los otros de reposo, y que sólo sabían oponer a los princi-

34. El apelativo de “doctrinarios”, que parece haber sido empleada por primera vez en 1817 en los pasillos de la Cámara de Diputados, sólo apuntaba al principio a Camille Jordan, de Broglie y Royer-Collard. La expresión calificará pronto a la corriente indisociablemente intelectual y política que se estructurará progresivamente alrededor de Guizot, en tanto este último, después de 1820, pasaba por ser el verdadero líder de lo que al principio no era más que un pequeño grupo de parlamentarios. Sobre el origen anecdótico de la expresión “doctrinarios”, remitirse a P. Duvergier de Hauranne, *Histoire du gouvernement parlementaire en France (1814-1848)*, París, 1857-1871, t. III, p. 534, y a E. de Mirecourt, *Guizot*, París, 1854, pp. 38-41.

pios revolucionarios unos una reacción retrógrada, los otros el escepticismo y la fatiga. «En la Revolución sólo hubo error y crimen», decían unos, «el Antiguo Régimen tenía razón contra ella». «La Revolución sólo ha pecado por exceso», decían los otros; «sus principios eran buenos, pero los llevó demasiado lejos, ella abusó de su derecho». Los doctrinarios rechazaron ambas aserciones; se defendieron a la vez del retorno a las máximas del Antiguo Régimen y de la adhesión, incluso especulativa, a los principios revolucionarios. Aceptando francamente la nueva sociedad francesa como un producto de toda nuestra historia, y no solamente de 1789, emprendieron la tarea de asentar su gobierno sobre bases racionales y sin embargo muy diferentes de las teorías en nombre de las cuales la antigua sociedad había sido destruida, o de las máximas incoherentes que se intentaba evocar para reconstruirla. Convocados cada uno de ellos a combatir y a defender la Revolución, se ubicaron, desde un principio y audazmente, en el orden intelectual, oponiendo principios a principios, haciendo un llamado no solamente a la experiencia sino también a la razón, afirmando derechos en lugar de alegar sólo intereses, y pidiéndole a Francia no que confiese que ella había hecho mal ni declararse incompetente para el bien, sino que salga del caos en el que se había sumergido y de alzar la cabeza hacia el cielo para encontrar allí la luz [...]. Fue gracias a esa mezcla de elevación filosófica y moderación política, a ese respeto racional de los derechos y de los diversos hechos, a esas doctrinas a la vez nuevas y conservadoras, antirrevolucionarias sin ser retrógradas, y modestas en el fondo aunque a menudo altaneras en su lenguaje, que los doctrinarios debieron tanto su importancia como su renombre [...] Los doctrinarios respondían a una necesidad real y profunda, aunque oscuramente percibida, por los espíritus en Francia; estaban tan interesados en el honor intelectual como en el buen orden de la sociedad; sus ideas se mostraban adecuadas para regenerar y, al mismo tiempo, clausurar la Revolución.<sup>35</sup> Esta larga cita indica claramente el marco en el que los doctrinarios elaboraron su teoría del gobierno representativo y la medida en la cual ellos se inscriben en un momento particular de la cultura política liberal del siglo XIX. El análisis realizado por Guizot y la orientación que da a su tarea condensan, radicalizándola, la búsqueda de toda la generación a la cual pertenece. Este período de la Restauración, sin embargo, no sólo está caracterizado por un esfuerzo de elaboración intelectual. También abrió perspectivas nuevas para la acción. A partir de 1814, en efecto, ya no basta con elaborar planes de reforma o enarbolar principios, aun excelentes. Es necesario poder traducirlos concretamente: establecer instituciones viables, discutir el modo del escrutinio, el régimen de la prensa, el rol del Parlamento, en suma, darle un contenido preciso a las ideas de gobierno representativo

35. *Mémoires*, t. I, pp. 157-159.

y de soberanía de la Razón para que tomen cuerpo. Los publicistas entonces deben actuar también como hombres de gobierno. Ya no se trata solamente de pensar en términos generales sino de actuar. El objetivo es reducir la distancia entre lo erudito y lo político hasta hacer coincidir sus empresas clásicamente separadas.

Si la tarea de estudiar a Guizot se nos impuso para comprender este nuevo momento liberal que se abre con la Restauración, es en razón de la excepcional adecuación que se opera en él entre un destino individual y el problema de una generación. Historiador y publicista de talento, estuvo también durante cerca de treinta años en el primer plano de la escena política. Primero bajo la Restauración, luego sobre todo durante la monarquía de Julio, de la cual fue a la vez el teórico y la gran figura gubernamental. Sus escritos y su acción resumen y esclarecen el sentido profundo de los años 1814 a 1848. La Revolución de 1848, que acarrea su caída, marca el hundimiento de un edificio indisociablemente intelectual e institucional. Queda definitivamente descartado de los asuntos de Estado, aun cuando la mayor parte de los otros publicistas o políticos de su generación continuaron interviniendo en la escena de la historia después de haberse adaptado a su nuevo curso. Sorprendente adecuación ahora también, incluso en el fracaso, entre un hombre y una experiencia política, la de la monarquía parlamentaria y censitaria. Se puede hablar en ese sentido de "momento Guizot" para calificar en su originalidad la cultura política liberal de los años 1814 a 1848. Lo propio de Guizot es, en efecto, haber sido al mismo tiempo, a veces hasta la caricatura, el intérprete prudente de las aspiraciones de toda una generación intelectual y expresión de una singularidad extrema. A la vez totalmente presente y radicalmente extranjero de alguna manera a la cultura política francesa de este período. Totalmente presente en tanto expresó perfectamente el sentido del movimiento de ruptura del liberalismo de comienzos del siglo XIX con toda la tradición del siglo XVIII. Pero radicalmente extranjero en tanto precipitó brutalmente esta diferencia hasta despegarla de sus indispensables referencias a una tradición nacional, tornándola cultural y prácticamente insoportable. Se puede decir que Guizot llevó a su punto límite la singularidad de la cultura política liberal de los años 1814 a 1848. De allí la función privilegiada de analista de esta última que constituye su obra.

Su historia personal y su temperamento además redoblan, quizá para explicarla, esta extraña presencia-ausencia en su tiempo. Frío, altivo, inmensamente seguro de sí mismo,<sup>36</sup> se comportó siempre como si el movimiento

36. "Siento en mí todo lo que hace falta para triunfar, sí, todo. Me falta hacer muchas cosas; pero no me faltaría nada, nada, si yo hiciera todo lo que puedo, todo lo que siento", escribe por ejemplo a la princesa de Lieven. Carta del 24 de junio de 1837, en *Lettres de François Guizot et de la Princesse de Lieven*, París, Mercure de France, 1963, t. I, p. 8.

de ruptura intelectual del que participaba lo pusiera en una insuperable distancia con respecto a sus contemporáneos, incluidos aquellos, y eran muchos, que se reconocían en ese movimiento. Educado en Ginebra, donde su madre se había refugiado después de que su padre hubiera sido guillotinado, quedó toda su vida en los márgenes de la sociedad francesa, insensible a sus vibraciones y a sus pasiones, en tanto su excepcional inteligencia y su cultura no lograron penetrar jamás realmente lo que no estuviera referido al orden del concepto. Las características y los límites del personaje se tornaron así casi inseparables de una experiencia histórica que sin embargo lo superaba. De allí la unidad singular de ese momento Guizot.

Unidad que no tratamos de manifestar a través de una búsqueda de orden biográfico. Lo esencial del trabajo además ya ha sido hecho en este aspecto. Guizot no es para nosotros otra cosa que el hilo conductor privilegiado, el transmisor indispensable, para entender los movimientos de la cultura política liberal en el siglo XIX, a partir de lo que nos ha parecido que formaba el eslabón significativamente perdido de la historia que habitualmente hacemos de ese período. Es entonces sobre la obra-Guizot, reflexión política e histórica y experiencia gubernamental a la vez, que debemos concentrar la atención. La dificultad de semejante empresa se relaciona principalmente con el hecho de que el pensamiento político de Guizot sigue siendo un objeto a construir. Nunca escribió un gran tratado que reúna de manera ordenada y coherente lo que constituye no obstante, de manera brillante, un sistema. Si sus trabajos históricos dieron nacimiento a la redacción de tres grandes libros —*Historia de la civilización en Europa*, *Historia de la civilización en Francia*, *Historia de la revolución de Inglaterra*—, no sucede lo mismo con sus escritos políticos. La mayor parte de éstos son en efecto textos de circunstancia incluso cuando se trata de obras de envergadura (como es el caso de *Del gobierno de Francia desde la Restauración y del ministerio actual*, publicada en 1820, y de *De los medios de gobierno y de oposición en el estado actual de Francia*, publicado en 1821). Su obra política se encuentra dispersa en un gran número de artículos, de folletos y de discursos, publicados al calor de la acción, pero también atraviesa permanentemente —en la lógica del discurso pero también bajo la forma de desarrollos teóricos dispersos a lo largo de los capítulos— sus libros de historia e incluso sus escritos literarios o espirituales. Guizot además resistió dos veces la tentación de fundir lo esencial de sus análisis en un solo conjunto. En 1816 traza el plan de una obra de derecho constitucional que no redactará jamás; entre 1821 y 1823 comienza a escribir un tratado de filosofía política, pero se detiene después de haber terminado su primera parte,<sup>37</sup> contentándose con utilizar

37. Hemos publicado este texto con notas en la colección "Pluriel", París, 1985, como consecuencia de la reedición de su *Historia de la civilización en Europa*.

algunos fragmentos de su manuscrito para ampliar la perspectiva de tal o cual artículo o insertar un desarrollo más teórico en uno de sus libros de historia. No es la falta de tiempo lo que puede explicar su elección, pues supo encontrarlo para redactar los diez volúmenes de su obra histórica (sin contar los sesenta volúmenes de "documentos" que la acompañaban); ni la falta de coherencia o de continuidad de su pensamiento, que al contrario es notorio. Hay que buscar la razón en otra parte. Reside en el hecho de que Guizot no podía concebir su tarea política sino como una *puesta en práctica*; quería inscribirla en instituciones, para realizarla. Hablando en los últimos años de su vida de Calvino, observará con nostalgia a propósito del gran libro de este último, *Institución de la religión cristiana*:

Este libro no fue la más difícil y la más meritoria acción de Calvino; no es en los trabajos del pensamiento solitario sino en las luchas de la vida práctica y pública donde se despliegan la superioridad y la fuerza de carácter de los hombres.<sup>38</sup>

No podríamos distinguir entonces en Guizot los escritos políticos de circunstancia, cuyo alcance se reduciría a la dimensión de los acontecimientos que les dan origen, de los "grandes" libros de historia. Pues todos obedecen, bajo modalidades diferentes, a una misma voluntad de intervención práctica. De allí la necesidad en la cual nos encontramos de reunir todos sus escritos dispersos y conjugarlos con los datos de su acción para componer la *obra virtual* a la que remiten.

38. *La vie de quatre grands chrétiens français: I. Saint-Louis, II. Calvin*, París, 1873, p. 177.



## II. El poder social

### Gobierno y sociedad

1820: la historia de la Restauración tambalea. La construcción de la nueva Francia es brutalmente cuestionada después del asesinato del duque de Berry. Richelieu, luego Villèle, llevan adelante una política de reacción en todas direcciones:<sup>1</sup> retorno a la autorización previa y a la censura en materia de prensa, ley de seguridad general que permite al gobierno detener y arrestar durante tres meses a cualquier individuo sospechoso de complot contra la persona del rey o contra la seguridad del Estado, modificación de la ley electoral que instituye el sistema de doble voto. Las reformas liberales introducidas precedentemente, sobre todo entre 1817 y 1819, son casi todas anuladas. Guizot es obligado a abandonar el cargo de director de la administración comunal y departamental que ocupaba desde 1819. En julio de 1820 es revocado del Consejo de Estado con sus amigos Barante, Jordan y Royer-Collard. Toma entonces la pluma para estigmatizar la política de los ultras y publica cuatro obras en menos de dos años: *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel* (octubre de 1820), *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (octubre de 1821), *Des conspirations et de la justice politique* (enero de 1821) y *De la peine de mort en matière politique* (junio de 1822). Estos virulentos panfletos lo consagran como uno de los principales publicistas del período. Guizot denuncia, en efecto, con violencia los ataques a las libertades que se multiplican durante esos dos años. Pero su propuesta de hecho va mucho más allá de esta protesta clásicamente "liberal". Empujado a la oposición, continúa razonando como hombre de gobierno y se ubica principalmente en ese terreno para combatir a los ultras. La singularidad de su trayectoria

1. Véase G. de Bertier de Sauvigny, *Au soir de la monarchie, histoire de la Restauration*, nueva edición, París, Flammarion, 1974; A. Jardin y A.-J. Tudesq, *La France des notables, 1815-1848*, París, Seuil, 2 vols., 1973.

con relación a los otros escritores liberales es aquí sorprendente. Basta con abrir el capítulo VII, "De los medios de gobierno en general", de su panfleto *De los medios de gobierno y de oposición en el actual estado de Francia*, para observarlo.

Escribe Guizot:

El poder es preso a menudo de un extraño error. Cree que se basta a sí mismo, que tiene su propia fuerza, su propia vida, no solamente distintas sino independientes de las de la sociedad sobre la cual se apoya, como el labrador sobre el suelo que lo nutre. ¿Qué le falta al labrador? Sirvientes, caballos, carruajes: le da movimiento a todas esas cosas sobre la tierra y ésta se somete. El poder se cree en la misma condición. Ministros, prefectos, alcaldes, cobradores de impuestos, soldados, es lo que llama medios de gobierno; y cuando los tiene, cuando los ha dispuesto en redes sobre la superficie del país, dice que gobierna y se sorprende de encontrar todavía obstáculos, de no poseer al pueblo como a sus agentes.

Me canso de decirlo: no es eso lo que entiendo como medios de gobierno. Si eso bastara, ¿por qué se lamentaría hoy el poder? Está munido con semejantes máquinas, nunca se han visto tantas ni tan buenas. Sin embargo repite que Francia es ingobernable, que todo es rebelión y anarquía; muere de debilidad en medio de sus fuerzas, como Midas moría de hambre en medio de su oro. Y es que, en efecto, los verdaderos medios de gobierno no son esos instrumentos directos y visibles de la acción de poder. Residen en el seno de la sociedad misma y no pueden separarse de ellas. Es allí donde hay que buscar para encontrarlos, allí también donde hay que dejarlos para utilizarlos. Gracias al cielo, la sociedad humana no es un campo que vaya a ser explotado por un amo; vive una vida diferente a la de la materia; posee y produce ella misma sus más seguros medios de gobierno; los presta gustosa a quien sabe manejarlos; pero es a ella a quien hay que dirigirse para obtenerlos. Es en vano pretender su dominio a través de fuerzas exteriores, con máquinas establecidas en la superficie pero que no tienen raíces en sus entrañas y no tienen allí el principio de su movimiento. Yo me ocupo de los medios de gobierno interior, que están contenidos y son provistos por el país mismo.<sup>2</sup>

Este texto resume bien la problemática de Guizot e ilustra el estatus de su reflexión política. No es un filósofo político en el sentido que lo son

2. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, París, 1821, pp. 128-130. Esta toma de conciencia de las nuevas condiciones de la acción de gobernar se traduce además bajo la Restauración por la aparición de un neologismo: se habla de "gubernabilidad" (*gouvernementabilité*). Balzac comenta incluso que Luis XVIII empleaba a veces la expresión, véase *Le Bal de Sceaux* (1830), editado por Castex, París, Garnier, 1963, p. 128.

Montesquieu, Rousseau o incluso, más cerca de él, Benjamin Constant. No publicó ninguna "gran obra" sistemática sobre lo político.<sup>3</sup> Lo que lo moviliza son las cuestiones de tecnología política. Su objetivo es fundar el *gobierno* constitucional rechazando el Antiguo Régimen, pero no pensar, en sí mismas, las relaciones del poder y de la libertad. Su trayectoria es más cercana a la de los hombres de acción que a la de los filósofos: es en la *eficacia* de un sistema de regulación en lo que se interesa prioritariamente. En el punto de partida de su reflexión en este tema, una constatación: los medios de gobierno "exteriores" han perdido su eficacia, las máquinas políticas tradicionales (el aparato del Estado) se han vuelto contraproducentes. El espectáculo que ofrece el ministerio Richelieu le parece ilustrar así una paradoja. En efecto, se trata de un gobierno todopoderoso, que dispone de una fuerte administración, de una policía atenta, que redujo al silencio a la oposición y que, sin embargo, se revela incapaz de dominar su objeto. De allí la interrogación de Guizot: ¿cómo dar cuenta de esta ineficacia, cómo explicar esta entropía de las tecnologías políticas clásicas?

Examinemos la respuesta que da a esta cuestión a partir de un ejemplo preciso: el de la pena de muerte. Guizot publica al respecto un pequeño libro en el otoño de 1822: *De la pena de muerte en materia política*.<sup>4</sup> "No es en absoluto una cuestión filosófica de lo que quiero tratar", plantea en el preámbulo, "quiero saber si el gobierno actúa sabiamente cuando utiliza la pena de muerte, si es su interés el que lo aconseja, si lo obliga la necesidad".<sup>5</sup> Y constata que la pena de muerte ya no es verdaderamente operatoria, que ya no juega el papel de intimidación y de prevención que antes tenía. ¿Por qué? Esencialmente, explica Guizot, porque se ejerce en un contexto social nuevo.

Al contrario, la pena de muerte correspondía en otro tiempo a un modo

3. Sucederá lo mismo con Rémusat, quien en la misma época proyectaba escribir un gran tratado de política.

4. El libro fue publicado justo después de *Des conspirations et de la justice politique*, en pleno período de reacción. Guizot quería demostrar que esta acentuación de la represión no solucionaba ningún problema, "dado que la sociedad está conformada de tal manera que el poder está a medias vencido cuando el público juzga que está equivocado" (Prefacio). Sobre la recepción de esos dos libros, véase sus *Memoires*, t. I, pp. 304-308, y la *Histoire du gouvernement parlementaire* de Duvergier de Hauranne, t. VII, pp. 36-37. Las dos obras fueron retomadas en *Mélanges politiques*, y es por esta edición que citamos aquí.

La Sociedad de la Moral Cristiana, de la que Guizot era uno de sus animadores, se había interesado mucho en esta cuestión de la pena de muerte y había organizado sobre el tema un concurso en 1826. El "Informe sobre las memorias recibidas", escrito por C. Renouard el 26 de abril de 1827 (*Journal de la Société de la Morale Chrétienne*, t. VIII, 1828, pp. 181 ss.) constituye a este respecto un destacado documento sobre la nueva problemática del gobierno, del cual Guizot había sido uno de los primeros teóricos.

5. *De la peine de mort...*, en *Mélanges politiques*, p. 253.

de regulación del orden adaptado al estado social. Sigamos aquí su razonamiento paso a paso. "Antes", observa, "la sociedad estaba compuesta por una aristocracia poco numerosa, rica y poderosa y por una multitud pobre, oscura y débil a pesar de su fuerza numérica".<sup>6</sup> ¿Qué pasaba entonces? Si se urdía un complot entre los grandes, el solo hecho de cortar algunas cabezas bastaba para conjurar el peligro. La muerte de un hombre, explica Guizot, permitía acabar con el partido al que servía. De la misma manera, si una sedición o una revuelta estallaban en los sectores bajos de la sociedad, una represión sumaria y masiva podía ahogarlas: la destrucción de los insurgentes o de sus cabecillas permitía restablecer el orden. En los dos casos, la amenaza tenía un nombre, un rostro. El Estado podía nombrar y localizar un enemigo visible en su seno y alcanzarlo. La pena de muerte, en su radicalidad, sustraía del cuerpo social a los miembros malsanos; daba cuenta de una física elemental y primitiva de lo político.

No sucede lo mismo en la sociedad moderna, estima Guizot. Por dos razones. Primero, porque las amenazas han cambiado de naturaleza. Ya no son individuos sino sentimientos públicos los que encarnan la fuerza y pueden entonces constituir un peligro para el Estado. "El poder", dice entonces, "ha abandonado a los individuos, a las familias; salió de los hogares que habitaba en otro tiempo; se expandió por la sociedad entera; circula allí a gran velocidad, apenas visible en cada lugar, pero presente en todas partes. Se relaciona con los intereses, con las ideas, con los sentimientos públicos, que no son propiedad de nadie, que nadie incluso representa plenamente para que su suerte dependa en algún momento de la suya".<sup>7</sup> Si esas fuerzas son hostiles al poder, éste no puede esperar alcanzarlas bajo los rasgos de una persona: "Hay reformados protestantes o liguistas católicos; ya no se trata de Coligny o de Mayenne. La muerte de un enemigo hoy en día ya sólo representa la muerte de un hombre; no conmociona ni debilita al partido al que servía".<sup>8</sup> La pérdida de eficacia de la pena de muerte se debe así al cumplimiento de lo que podríamos llamar un movimiento de *despersonificación social*. "Pocos hombres tienen hoy un nombre", dice explícitamente Guizot, "y ellos mismos son poca cosa". Guizot buscó durante mucho tiempo captar el sentido profundo de este movimiento. Empleó el término de *masas* para tratar de calificarlo. Y es alrededor de esta cuestión que concentra su trabajo cuando prepara sus cursos sobre la historia de los orígenes del gobierno representativo. "Estudio siempre", escribe a Fauriel en 1820. "Falta

6. *De la peine de mort...*, p. 261.

7. *Ídem*, p. 262.

8. *Ibidem*.

mucho para que yo vea claro en todos los aspectos; pero no desespero de captar a las masas, sobre todo en lo relativo a las instituciones políticas".<sup>9</sup>

Captar a las masas: ésa es, para Guizot, la clave del gobierno de la sociedad moderna. Pero no debemos entender este término en él de una manera puramente cuantitativa. No es la multitud indiferenciada lo que trata de caracterizar. La masa no es para él ni pueblo fusional, ni adición de individuos intercambiables por el hecho de ser iguales o idénticos. Es, antes que nada, *forma inédita del lazo social*, nuevo modo de producción y de existencia de las identidades colectivas. Sólo el alcance demasiado banal en la época del término "clase" impide a Guizot emplear aquí esta palabra. Pero es claramente a lo que apunta cuando habla de masas: la formación de seres sociales abstractos que componen el verdadero zócalo dinámico de la vida social: "Los intereses y las opiniones existen ahora por su propia cuenta", observa. Entonces no se trata de una nueva manera de composición de las individualidades en sociedad, sino más bien de una especie de constitución de una vida propia de lo social. No es la afirmación de la existencia superior de un todo englobante (cuerpo colectivo o "sociedad") lo que plantea en efecto Guizot, como podría hacer creer una interpretación rápida.

Si lo social es así despersonificado, también se ha complejizado. Es la segunda razón que explica la pérdida de eficacia de las tecnologías políticas antiguas de las cuales la pena de muerte es el símbolo. Ya no está cortada en dos según el modo dualista y simple anterior, aristocracia/multitud, argumenta Guizot. Las existencias están más "estrechamente enlazadas", el gran movimiento de la igualdad ha engendrado una "comunidad de condición", una "paridad de oportunidades" y las grandes diversidades se debilitaron. Es el resultado de un lento trabajo de la civilización: la unificación y la complejización de lo social se han desarrollado paralelamente. Guizot expresa esta idea-fuerza en sus cursos de historia sobre la civilización en Francia y sobre la civilización en Europa: todas las sociedades particulares se han fusionado progresivamente, han pasado de una yuxtaposición de pequeñas unidades simples y aisladas a una unidad global y compleja. Se ha desarrollado "una sociedad eléctrica donde todo se sabe, se propaga, donde millones de hombres de condición semejante, de sentimientos análogos, conocen recíprocamente su suerte".<sup>10</sup> Los *movimientos públicos* desterritorializados, explica Guizot, tienden a reemplazar las viejas sediciones populares locales.

9. Carta del 31 de octubre de 1820, reproducida en *La Nouvelle Revue*, 1 de diciembre de 1901, p. 352. Véase también "Du choix des hommes", *Archives philosophiques, politiques et littéraires* (de ahora en más, *APPL*), t. II, Nº 5, noviembre de 1817: "La sociedad está formada por grandes masas; los individuos se pierden en ella y los intereses de las masas prevalecen sobre los de los individuos" (p. 56).

10. *De la peine de mort...*, p. 281.

En esas condiciones, la pena de muerte también resulta materialmente inoperante contra las masas. Se ha transformado en un "arma anticuada".

"No se lucha contra los hechos sociales", concluye entonces; "éstos tienen raíces allí donde la mano del hombre no podría alcanzar, y cuando se han apoderado del suelo, hay que saber vivir allí, bajo su imperio".<sup>11</sup> Ése es el hecho central. La pena de muerte en materia política concordaba con una sociedad simple y fragmentada, ya no es adecuada en la sociedad democrática moderna. "La gran revolución social, cuyos primeros testigos somos nosotros",<sup>12</sup> torna así inoperante las viejas tecnologías políticas. Guizot reprocha a Villèle por incompreensión:

M. de Villèle olvidó que mientras él gobernaba, el mundo había cambiado; que a pesar de la omnisciencia de su policía, la omnipotencia de su administración, de hecho había sucedido entre nosotros algo diferente de lo que él sabía, algo diferente de lo que había hecho.<sup>13</sup>

La tarea que entonces se propone realizar Guizot consiste en definir un arte de gobierno adecuado a la sociedad moderna, es decir, apto para "tratar con las masas". Él califica estos nuevos medios de gobierno como *interiores*, en oposición a las antiguas técnicas políticas, *exteriores* a la sociedad. Interiores porque residen en el seno de la sociedad misma, como lo afirma en el pasaje de *De los medios de gobierno...* que citamos extensamente al comienzo de este acápite. No se trata solamente de un "progreso técnico", en el sentido de que una eficiencia superior de la gestión política puede provenir de un mayor dominio de ciertos instrumentos administrativos. No se trata para él tampoco de una entrada en la era de la administración de las cosas al modo sansimoniano. Al contrario, para él la sociedad moderna implica una profundización de la esfera política en el movimiento mismo de su inevitable inmersión en lo social. Su problema es entonces "hacer instituciones allí donde el despotismo sólo había formado instrumentos".<sup>14</sup> El trabajo de la civilización europea consistió en efecto para Guizot en una lenta y progresiva remodelación de la distinción entre lo social y lo político, lo público y lo privado. El poder ya no puede ser entendido como un polo de regulación y de organización exterior a lo social, un instrumento autónomo de encuadramiento y ordenamiento. Lo político sólo es una instancia separada cuando la sociedad está ella misma dividida de manera orgánica y estructural. Entonces es a la vez, indisociablemente, función específica y

11. *De la peine de mort...*, p. 282.

12. *APPL*, t. I, N° 3, septiembre de 1817, p. 277.

13. *Des élections et de la société "Aide-toi, le ciel t'aidera" en 1827*, en *Mélanges politiques*, p. 446.

14. "Du Conseil d'État", 1ª parte, *APPL*, t. III, N° 10, abril de 1818, p. 139.

soporte de una dominación. Al contrario, en la sociedad moderna, marcada por la igualdad de condiciones, lo político ya no se distingue de la sociedad. "En teoría y en los hechos", escribe, "gobierno y sociedad no son dos seres distintos... Es un solo y mismo ser".<sup>15</sup> El problema fundamental de nuestro siglo, prosigue, es "constituir el gobierno por la acción de la sociedad y la sociedad por la acción del gobierno".<sup>16</sup> Eso no significa para Guizot, lo hemos dicho y lo profundizaremos más adelante, que haya una decadencia de lo político. Esencialmente quiere insistir en el hecho de que *lo político está encastrado en el sistema general de las necesidades sociales*. Dado que la sociedad moderna está estructurada por un entramado dinámico, un "tejido", según su propia expresión, de opiniones, de pasiones y de intereses unidos por una "especie de susceptibilidad nerviosa", el gobierno sólo es eficiente si interactúa con esos elementos que rigen a las masas. Es el argumento principal de *De los medios de gobierno...*: los verdaderos medios de gobierno residen en esos intereses, esas pasiones, esas opiniones (que constituyen de conjunto las "necesidades" de la sociedad). Es por las "asas" por donde el gobierno se apodera de las masas. Gobernar viene entonces a insertarse en este sistema de necesidades, a hundirse tratando de adaptarse allí con la mayor coincidencia posible. La crítica de las máquinas políticas y de los medios de gobierno "exteriores" se prolonga así como crítica social. Si el gobierno de 1821 es una máquina que se ha vaciado, es porque la dinastía reinante es, "si no extranjera, al menos demasiado exterior a la existencia pública, demasiado poco anclada en las necesidades y en las fuerzas que parecen llamadas a decidir la suerte futura de todos".<sup>17</sup>

Esas necesidades sociales, para Guizot, no son solamente una exigencia surgida de la naturaleza o de la vida social, no representan únicamente una determinación de la vida y de la historia: son de alguna manera lo social mismo, en tanto éste es un *movimiento de masas*. Constituyen el equivalente de una potencia nueva situada en el corazón de la sociedad. El paralelo con Marx aquí es impactante. Para Marx, el capitalismo, operando la distinción valor de uso/valor de cambio, generó una dinámica ilimitada del sistema de necesidades. En esta medida instaura la primera verdadera revolución, en el sentido propio del término, que la humanidad haya conocido.

Para Guizot, el nacimiento de la sociedad de igualdad genera una revolución fundamental en el arte de gobierno. Para el filósofo alemán, la consumación de esta revolución implica una fusión de lo social y de lo económico, siendo los dos regulados y expresados por el sistema de necesidades. Para

15. *APPL*, t. I, N° 3, septiembre de 1817, p. 278.

16. *APPL*, t. II, N° 6, diciembre de 1817, p. 184.

17. *Des moyens de gouvernement...*, p. 121.

el francés, esta consumación pasa por la interpenetración cada vez más indisociable de lo político y de lo social.

Es en la medida misma de esta interpenetración que las relaciones del gobierno y de la oposición cambian radicalmente de sentido. Si el ejercicio del poder no reside ya solamente en la posesión de los instrumentos administrativos, sino en la captación y la formación de la dinámica social, la oposición puede ejercer, para Guizot, un gobierno moral. Ella es "el gobierno de esta porción del público que desaprueba el sistema que gobierna y aspira a cambiarlo".<sup>18</sup>

Este poder de un género nuevo, encastrado en la sociedad, puede ser llamado *poder social*.<sup>19</sup>

### El poder social

"Es insensato querer despachar el poder como si fueran cartas en un correo. Nuestro problema es la creación de un gobierno, pero tenemos un gobierno ya hecho: hay que aceptarlo y regularlo; por más que destruyamos o hagamos fermentar en París diputados y ministros, no surge de ese laboratorio ni calor ni luz", escribe Guizot en 1821.<sup>20</sup> Esta noción de *gobierno ya hecho* es central en él y entre los doctrinarios. Pero no les pertenece particularmente cuando es formulada de manera tan global. Es desarrollada a comienzos del siglo XIX por todos aquellos que combaten la tesis de la soberanía del pueblo, basada en una perspectiva constructivista de lo político. Royer-Collard, Benjamin Constant, Auguste Comte o Saint-Simon dicen lo mismo. Estiman, como Guizot, que "el poder no hace la sociedad, la encuentra".<sup>21</sup> Lo que combaten de esta manera es la utopía democrática de una sociedad en la cual las voluntades podrían expresarse y construir ellas mismas un ser-conjunto, producir de alguna manera consciente y artificialmente un vínculo social. Lo que entonces se ha convenido en llamar "liberalismo" a comienzos del siglo XIX trata en efecto de pensar lo político contra Rousseau. El terror revolucionario es hijo del artificialismo político: todos están de acuerdo en este análisis. Afirmar que el Estado no es más que un producto de la sociedad, que toma de ésta su forma y su sustancia,

18. *Des moyens de gouvernement...*, p. 345. Rémusat dirá de este libro en sus *Mémoires* que "la idea fundamental era que había que hacer oposición teniendo como objetivo transformarse en poder" (t. II, p. 31).

19. Guizot emplea la expresión en *Du gouvernement...* (1820) y en *Philosophie politique* (véase cap. XVI). Rossi también utilizará frecuentemente este término en su *Cours de droit constitutionnel*, París, 1866-1867.

20. Carta del 7 de julio de 1821, en *Souvenirs de Barante*, t. II, p. 495.

21. *Des moyens de gouvernement...*, p. 127.

es protegerse contra el voluntarismo de los legisladores y de los sistematizadores, esos "especuladores bárbaros" según palabras de Madame de Staël, obsesionados por la preocupación de inscribir en los hechos sus planes de sociedad y de moldear lo social como una blanda arcilla. De allí las concepciones puramente históricas y sociológicas del derecho que desarrollan esos "liberales". Las leyes, para ellos, no hacen otra cosa que registrar y traducir un estado social y moral determinado: no instituyen nada que no exista previamente; no hacen más que tornar visibles y manifiestas, para garantizarlas, las reglas implícitas que se desprenden de la sociedad y que resultan de su funcionamiento natural.<sup>22</sup> El sistema político no debe ser entendido en esta perspectiva más que como la emanación, la manifestación formal, de las relaciones sociales existentes. La verdadera reina del mundo es la civilización, dirá Guizot. Es así, muy brevemente resumido, como podemos captar lo que forma una especie de *zócalo común* a todo el "liberalismo" de comienzos del siglo XIX. Pensar la constitución del vínculo social sin recurrir a la noción de contrato y sin volver a una visión orgánica de la sociedad de órdenes: este imperativo define la unidad de su tarea y permite en este nivel hablar de ellos en singular.<sup>23</sup> Sin embargo, es difícil quedarse con este enfoque global. Esta comunidad problemática delimita en efecto un espacio intelectual fácilmente reconocible, pero no basta para comprender el movimiento real del liberalismo en el siglo XIX. El "eslabón perdido" de los análisis usuales reside en efecto en la comprensión de la relación entre esta cultura política genérica y la naturaleza del Estado liberal-burgués que se erige en esta época y cuyos contornos y recursos intentamos captar. Para decirlo de otra manera, se trata de entender cómo esta representación banal del "gobierno ya hecho" se inscribe en instituciones y prácticas políticas; en suma, reconocer las condiciones de trabajo. Mi hipótesis es que la filosofía política doctrinaria del poder social, que se

22. La influencia de Savigny y de la escuela histórica del derecho alemán es naturalmente esencial en este punto. Pellegrino Rossi fue uno de sus introductores en Francia. Su artículo "De l'étude du droit dans ses rapports avec la civilisation et l'état actuel de la science", publicado en 1820 en los *Annales de législation et d'économie politique*, que él había fundado con Étienne Dumont y Sismondi, tuvo una gran resonancia (retomado en 1857 en el tomo II de sus *Mélanges d'économie politique, d'histoire et de philosophie*). Savigny además hará un elogio incondicional de Rossi en un escrito de 1828 consagrado a la enseñanza jurídica en Italia. Guizot, por su lado, había leído mucho a Savigny y muy particularmente su *Histoire du droit romain au Moyen Âge*, que cita muchas veces en sus libros de historia.

De Benjamin Constant a Auguste Comte, este antipositivismo jurídico es muy evidente. Véase particularmente, del primero, el capítulo VIII de la primera parte del *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, París, 1822, y del segundo, el *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, de mayo de 1822 (en particular la tercera parte).

23. El "liberalismo" se distingue entonces radicalmente de un liberalismo democrático que habría sido fundado con la formulación de los derechos del hombre.

elabora sobre este zócalo común del "liberalismo" del siglo XIX, constituye ese eslabón perdido. Observemos sin embargo desde un primer momento, para insistir en ello antes de seguir avanzando, que este zócalo es básicamente *antidemocrático*,<sup>24</sup> en el sentido de que excluye toda positividad del derecho, toda posibilidad para los hombres de definirse colectivamente y de construir un porvenir. El liberalismo francés de los inicios del siglo XIX no expresa entonces de ningún modo los primeros balbuceos de una teoría de la democracia política basada en el ejercicio de la ciudadanía. Finalmente no se puede entender en absoluto qué es Francia entre 1814 y 1848 si nos contentamos con pensar este período como una tumultuosa *transición* entre el Antiguo Régimen y la República, una etapa caótica entre el despotismo y la democracia. Transición cuyo reflejo en sus timideces y la pluralidad de sus formas de expresión sería el pensamiento liberal, tomado en su conjunto. Tampoco creo que se puedan entender ciertos rasgos de la cultura política francesa actual si se razona en esos términos.

La filosofía política de los doctrinarios —ya volveremos largamente sobre este punto—, si bien es básicamente anticontractualista, y en ese sentido antidemocrática, para ser entendida debe ser distinguida también del liberalismo "utópico" (el mercado como sustituto del contrato) y del liberalismo "técnico" (la limitación del poder por su división).

Es característico de Guizot pensar la autosuficiencia de lo social como indisociable de la emergencia de un poder fuerte de tipo nuevo: el poder social. Óptica profundamente diferente de la de la autorregulación por el mercado (y de la consecuente decadencia de la esfera política) que constituyó históricamente la primera figura de la representación liberal del mundo. Thomas Paine expresaba su anhelo, en *Rights of Man*, de pasar del régimen militar (gobierno fuerte/sociedad débil) al régimen comercial (gobierno débil/sociedad fuerte). Si el mercado simboliza el pasaje de una regulación exterior a una regulación interior, marcando el advenimiento de una organización difusa y autónoma de la complejidad, no sólo expresa su validez en el orden económico. Es mucho más en tanto forma del vínculo

24. En el sentido en que se encuentra en las antípodas de lo que llamaríamos democracia hoy en día (soberanía del pueblo + garantía de las libertades e igualdad civil). Guizot acepta la democracia en tanto ella califica un estado social donde las libertades están garantizadas y la igualdad civil respetada, pero la rechaza en tanto remite a la soberanía del número. El liberalismo del siglo XVIII no era democrático tampoco en el sentido actual del término. Entonces, naturalmente, no tenemos que inferir de esa constatación que Guizot sería un lejano precursor de los teóricos *antiliberales* del siglo XX (de la manera en que Sternhell sitúa, por ejemplo, a Taine y Renan en los orígenes del fascismo francés). La evolución semántica del término "democracia" puede así dar lugar a grandes confusiones cuando se pierde esto de vista. No se puede entender a los autores de la primera mitad del siglo XIX si no se recuerda que su principal preocupación era pensar las relaciones del liberalismo y de la democracia. Véase en este punto Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, París, Julliard, 1982.

social alternativa a la del contrato que aquél toma su plena significación con la consigna del *laissez-faire*.

La óptica liberal-utópica de la *sociedad no gobernada* no es extraña a Guizot, pero se inscribe en una representación profundamente diferente de lo que constituye el fundamento del vínculo social. "Es evidente", escribe en su *Historia de la civilización en Francia*, "que la sociedad puede existir independientemente de toda garantía exterior, de todo vínculo político, de toda fuerza coercitiva. Basta con que los hombres lo quieran. En todas las épocas de la vida de los pueblos, en todos los grados de la civilización, hay una multitud de relaciones humanas que no están reguladas por ninguna ley, en las cuales ningún poder público interviene, y que no por ello son menos poderosas ni menos duraderas. Incluso hoy es un señalamiento vulgar el hecho de que, a medida que la civilización y la razón progresan, esta clase de hechos sociales, extraños a toda necesidad exterior, a la acción de todo poder público, se vuelve día a día más amplia y más rica. La sociedad no gobernada, la sociedad que subsiste por el libre desarrollo de la inteligencia y de la voluntad humana, va extendiéndose todo el tiempo a medida que el hombre se perfecciona. Deviene cada vez más el fondo del estado social".<sup>25</sup>

Pero el gobierno es también productor de vínculo social, para Guizot, en la medida en que concibe a éste como una *relación social* y no solamente como una estructura de acción sobre lo social. "Cuando digo gobierno", previene, "entiendo por este término los poderes de todo tipo que existen en la sociedad, desde los poderes domésticos que no salen de la familia hasta los poderes públicos que se ubican en la cumbre del Estado".<sup>26</sup> La política no es entonces para él más que una forma entre otras de un entramado de poderes sociales imbricados unos con otros. Ella se encuentra íntegra del lado de la infraestructura y no de la superestructura, para hablar en otros términos. Si a veces encontramos en Guizot acentos "liberal-utópicos", en el sentido que he dado a esta expresión, su perspectiva no es de ninguna manera la de la decadencia de la esfera política y de la autorregulación social. Si los doctrinarios operan una distinción fundamental entre el orden social y el orden político, siguiendo aquí una intuición ya elaborada por Sieyès en *¿Qué es el tercer estado?*, no es tanto en la perspectiva de una oposición entre la sociedad civil y la sociedad política como con el objetivo de repensar la noción misma de sociedad política.

A este respecto, es característica en Guizot la crítica de la noción de *gobierno barato* muy extendida en algunos medios liberales bajo la Restau-

25. *Civilisation en France*, t. III, pp. 271-272. La misma idea está desarrollada en *De la peine de mort...*, p. 367: "El orden se mantiene por sí mismo", explica Guizot, "por la regularidad general de las costumbres, la universalidad del trabajo y la inteligencia tan extendida de los verdaderos intereses sociales".

26. Ídem, p. 272.



ración. En Benjamin Constant, Dunoyer o Charles Comte –los animadores del diario *Le Censeur européen*–, la acción del gobierno debe en efecto ser severamente circunscripta.<sup>27</sup> La idea de gobierno barato que aquellos defienden procede a la vez de su rechazo del bonapartismo (dado que el gobierno fuerte y costoso es considerado como necesariamente despótico) y de su confianza en el hecho de que los intercambios y la industria constituyen un vínculo social suficiente. Guizot califica como “peligrosa” esta idea, según la cual “el gobierno es un «servidor» al que sólo hay que admitir con dos condiciones, a saber: actuará poco, será humilde y gastará lo mínimo”.<sup>28</sup> El gobierno no tiene por qué ser humilde, explica, calificando como “axioma vago” la máxima *laissez-faire, laissez-passer*.<sup>29</sup> “Es en vano en la práctica y absurdo en principio”, observa, “pretender reducir el gobierno a un rol subordinado y casi inactivo. Es el jefe de la sociedad; y cuando la sociedad cree que ese jefe es legítimo, en él se resume y se manifiesta la vida social”.<sup>30</sup> Estamos aquí claramente en las antípodas del liberalismo utópico, pero en una perspectiva que es necesario explicitar. Cuando Guizot afirma que el gobierno es el jefe de la sociedad, que debe ubicarse a su cabeza y no a su cola, de ninguna manera vuelve a una concepción “externalista” de las relaciones sociedad/gobierno. Muy por el contrario, para él el poder no saca su fuerza y su preeminencia sino cuando es la expresión visible, el resumen de alguna manera, de un poder social global y difuso. Es la cabeza de una sociedad a la cual está completamente incorporado. Guizot recupera así la representación organicista de lo político al interior de la percepción de una ruptura radical en la naturaleza de la sociedad. Mientras que el liberalismo utópico presupone una diferencia de naturaleza entre sociedad civil y sociedad política, una ruptura “material” inscripta en dispositivos de coerción que deberían borrarse paulatinamente, la filosofía política de los doctrinarios se basa a la inversa en la idea de la identidad material y la diferenciación intelectual de los dos polos. Identidad material realizada bajo la doble modalidad de la coincidencia sociológica y de la comunidad de intereses: el gobierno puede ser entendido como incorporado a la sociedad cuando expresa los intereses del grupo social motorizador (la burguesía, las capacidades), y cuando se transforma de alguna manera en propietario.

27. Sin embargo, habría que distinguir aquí el industrialismo de Charles Comte y Dunoyer, más radical en sus conclusiones, del liberalismo de Constant. Compárese, por ejemplo, los *Principes de politique* o la presentación del libro de Godwin de este último, con el *Traité de législation*, París, 1826 (particularmente el capítulo XV del libro II) de Charles Comte.

28. *Des moyens de gouvernement*..., p. 163.

29. Guizot demuestra además la paradoja de esta doctrina: hay que desplegar mucho esfuerzo y autoridad para ponerla en práctica. Véase su crítica a Turgot, p. 173 de *Des moyens de gouvernement*...

30. Ídem, p. 175.

Es allí donde se anuda la argumentación de los doctrinarios. No piensan ya lo social en su globalidad y su generalidad (hombres/pueblo), sino en su realidad práctica de clase (la burguesía como agente social *caracterizado*). Entonces, es en el terreno de la sociología y no de una filosofía política indiferenciada donde superan los límites del liberalismo utópico. Los doctrinarios conciben el poder en términos de clase (intereses nuevos versus intereses antiguos) y suprimen así la contradicción clásica entre Estado productor de la sociedad y Estado producido por la sociedad. El gobierno de clase es el resumen de la vida social, porque la burguesía no es otra cosa ella misma que el resumen activo de ésta. Pero en el marco de esta identidad material se despliega una diferenciación de un tipo nuevo entre gobierno y sociedad. Ésta se produce en el orden de la conciencia, podríamos decir. El gobierno es diferente de la sociedad porque posee la “inteligencia de las necesidades generales” de ésta. Mantiene un vínculo de tipo *abstracto* con la universalidad social. “Los gobiernos”, escribe Guizot, “deben ser capaces de secundar y de conducir el desarrollo universal”.<sup>31</sup> Nos encontramos aquí más cerca de Hegel que de Smith, pero de un Hegel que, en cierta manera, hubiera sido puesto otra vez sobre sus pies, en el marco de una sociología que hace de las clases medias el corazón de la vida social.<sup>32</sup>

Con la concepción doctrinaria del poder ya hecho, estamos igualmente muy lejos de la visión “liberal-técnica” de un poder moderado y limitado por su división. Guizot no deja de denunciar la “vana teoría de la división de los poderes”. “Como la sociedad es una, igualmente el gobierno debe ser uno”, escribe en *Del gobierno representativo*.<sup>33</sup> La división del poder, explica en efecto, sólo tiene sentido en el contexto de un poder exterior a la sociedad. Entonces hay que encontrar formas que protejan a los ciudadanos, les den garantías relacionadas con el modo de organización y de balance de los poderes mismos. Guizot incorpora aquí lo más intenso de la crítica democrática, pero siempre rechazando la idea de soberanía colectiva.<sup>34</sup> Para él, la unidad del poder no significa que el todo (la voluntad general) termine por constituirse en una instancia superior a las partes: aquélla descansa sobre la idea de *coherencia social* del poder. Exponiendo cómo el Consejo de Estado, del cual él era miembro, ya no debía ser como en otro tiempo una instancia destinada a equilibrar y a controlar el poder de los ministros, afirma: “Hoy ya no hay que dividir nada, nada hay que contrabalancear”.<sup>35</sup>

31. “Du Conseil d'État”, primera parte, *APPL*, t. III, Nº 10, abril de 1818, p. 137.

32. La influencia de la historia y de la filosofía alemanas sobre los doctrinarios es considerable y no podríamos destacarlo suficientemente. Es, además, algo que se les reprocha a menudo.

33. *Du gouvernement*... (1816), en *Mélanges politiques*, p. 27.

34. Véanse capítulos III y IV.

35. “Du Conseil d'État”, primera parte, art. cit., p. 140. Sobre la crítica de la división de po-

Los gobiernos libres y los gobiernos despóticos descansan así los dos sobre un principio de unidad. Pero esta unidad no es de la misma naturaleza. En los gobiernos despóticos, es una *unidad artificial* que descansa sobre la confusión y la división: "Es necesario que el despotismo atraiga todo hacia sí y que, al mismo tiempo, divida lo que atrae. Su fuerza por fuera está en esta unidad artificial y violenta por la cual suple la armonía social que destruye; su seguridad interna está en el aniquilamiento de toda unidad política diferente de su propia voluntad".<sup>36</sup> "Bajo un gobierno libre, al contrario", prosigue Guizot, "el principio de la unidad reside en la razón pública y el interés general; es una *unidad abstracta*, que no existe totalmente construida y armada en una persona; no se puede producir y realizar sino por el concurso de todas las inteligencias, de todas las fuerzas en el seno de las cuales sus elementos están dispersos".<sup>37</sup> Unidad abstracta que es también de otro tipo que la que produce la voluntad general, pues descansa sobre el interés social (cuyos depositarios son las clases medias). En esta perspectiva, el gobierno se identifica con un partido de clase, adquiere el aspecto de partido social central. "Sólo al gobierno pertenece crear y organizar el partido verdaderamente nacional; y al crearlo, el gobierno puede asegurar su independencia y su fuerza. Que el gobierno eleve su propio estandarte: alrededor de ese centro vendrán pronto a unirse los intereses nacionales, las opiniones moderadas, los sentimientos únicamente patrióticos."<sup>38</sup> La distinción partido/gobierno queda así abolida: es la punta del pensamiento de Guizot. El partido —forma, voz y conciencia de la clase— es el medio por el cual sociedad y gobierno se identifican uno al otro en una coincidencia de intereses y no de voluntades. Es en esta medida que se puede hablar de una "identidad mediatizada de intereses", mientras que la identidad natural que describían los teóricos del mercado es inmediata. Mediación de un tipo además particular, pues no instaura un rodeo sino que consiste en un acceso a una conciencia más clara de lo que ya está presente, y en una reflexión histórica de esta conciencia en la intelección del movimiento de la civilización.

deres en Guizot remitirse al capítulo III de *Du gouvernement...* (1816); 18ª lección del tomo I de la *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, capítulos XII y XV del manuscrito *Philosophie politique*.

36. "Du Conseil d'État", p. 130.

37. Ídem, p. 132. Este tema de la centralización como vector de la historia de la civilización europea ha sido largamente desarrollado en la *Histoire de la civilisation en Europe* y en la *Histoire de la civilisation en France*. Además, está en el centro del *Cours de droit constitutionnel* que Rossi dará en París de 1835 a 1837.

38. Nota V en *De la souveraineté des formes de gouvernement*, de F. Ancillon, traducida y anotada por Guizot, París, 1816, p. 161. Este tema volverá como un leitmotiv en los discursos parlamentarios de Guizot durante la monarquía de Julio.

Esta unidad de la sociedad y del gobierno, del Estado y de la sociedad, encuentra su culminación en la idea de una función pública sociológicamente conforme a las fuerzas vivas de la sociedad civil. La producción del orden, explica Guizot, exige que sean "incorporadas al gobierno" todas las influencias y las capacidades. "Los pueblos", observa, "necesitan ser gobernados de tal manera que las carreras estén abiertas a la actividad de los espíritus y de las existencias".<sup>39</sup> Guizot comprende así la superación del dualismo entre el Estado y la sociedad civil de un modo sociológico más que mecánico. El problema clave de las sociedades modernas consiste en efecto, para él, en la reabsorción de la heterogeneidad conflictual de las elites; heterogeneidad ligada a la vez con la ruptura entre elites nuevas y elites antiguas y con la herencia de una sociedad dividida.<sup>40</sup> Hacer de las clases medias una clase dirigente polivalente se corresponde con este objetivo ilustrado por su célebre lema: "Abrid carreras nuevas a esas existencias".<sup>41</sup> Es también en esta perspectiva que hay que entender el fenómeno de los diputados-funcionarios.<sup>42</sup> Defendiendo este sistema contra los liberales tradicionales, Guizot dirá en 1830 en la Cámara de Diputados: "No se trata solamente aquí de formar la administración, de dar al Estado ministros de la mayoría, se trata de hacer penetrar el mismo espíritu, el mismo carácter, los mismos principios en el Estado entero, de hacerlos entrar, de hacerlos penetrar en todas las partes de la administración".<sup>43</sup> El poder accede en esta medida a una forma de

39. *Du gouvernement...* (1820), p. 266.

40. En otro tiempo había tantas elites como pequeñas sociedades y cuerpos específicos: sacerdotes, señores, burguesía de las comunas, etc. La sociedad moderna, aun cuando está marcada todavía por el conflicto entre la elite del Antiguo Régimen y las elites de la nueva Francia, bajo la influencia de la igualdad civil no conoce al contrario más que una categoría unificada de elites: las capacidades (véanse capítulos siguientes).

41. *Du gouvernement...* (1820), p. 163. El arribismo, la competencia por los puestos, la mercantilización de cargos bajo la monarquía de Julio, de lo que *Lucien Leuwen* o un oficial enamorado da una buena imagen, no pueden entonces ser entendidos solamente como una apropiación salvaje de la cosa pública por la burguesía. Si bien Tocqueville tiene razón al escribir en sus *Souvenirs* que 1830 representa el triunfo de la clase media que "se habitúa tanto a vivir del Tesoro público como de su propia industria" (p. 30), no hay que perder de vista el basamento teórico sobre el cual esta realidad se ha injertado: la de un Estado de clase. Lejos de ser oculto, esta incorporación de la burguesía al Estado fue al contrario cada vez más celebrada. Es por esa razón que, como buen doctrinario, Guizot no se sensibilizó con los múltiples escándalos que estallaron durante la monarquía de Julio: para él eso no era más que peripecias en la aplicación de un principio fundamental.

42. Véase F. Julien-Laferrrière, *Les Députés-fonctionnaires sous la monarchie de Juillet*, París, PUF, 1970.

43. Sesión del 25 de agosto de 1830, *Archives parlementaires*, 2ª serie, t. 63, p. 251 (no reproducido en su *Histoire parlementaire*).



"política superior",<sup>44</sup> definida como confusión de los intereses del gobierno y del pueblo. "Pensando" la burguesía, Guizot elabora una concepción de la regulación social a la vez distinta del contrato y del mercado. La integración de las clases medias en el aparato del Estado resuelve en sí misma la cuestión de las relaciones entre lo político y lo social. "Entonces", observa en un texto penetrante, "Francia podrá, sin que nadie se inquiete o se ofenda, trabajar para formar, con sus propias manos, hombres nuevos con los cuales no tendrá ninguna transacción que hacer; entrando en las funciones públicas sin otro antecedente que los vínculos que hayan contratado con ellas, sin otra dirección que la de las instituciones en el seno de las cuales ellos se educarán, para servir al gobierno y a su país no deberán hacer otra cosa que seguir sus inclinaciones, sus opiniones, sus hábitos, y formarán, alrededor del poder soberano, una masa de funcionarios hábiles y abnegados".<sup>45</sup> Incluso ya no habría que hablar solamente de identidad mediatizada de los intereses, sino del advenimiento de un verdadero *Estado-sociedad de clase*.

Este poder no separado, indisociablemente político y social, está basado sobre un nuevo tipo de representación y de reflexión, inmediata, de lo social en lo político. Allí reside su formidable poder: "Como representante de la sociedad, su fuerza puede ser inmensa, más grande que lo que fue jamás: como ser especial y aislado, es casi nula".<sup>46</sup> Guizot define en esos términos las consecuencias de un *poder social*. Precizando su pensamiento en otro texto, anticipa incluso proféticamente: "Del sistema representativo deben nacer los gobiernos más fuertes que hayan jamás aparecido en el mundo, pues disponen de la fuerza social con mucha más extensión que la que haya podido tener nunca el poder absoluto".<sup>47</sup> No es necesario insistir aquí sobre el acento tocquevilliano de estos textos, publicados veinte años antes de la segunda parte de *De la democracia en América*, a la que recuerdan inevitablemente.<sup>48</sup>

44. APPL, t. II, N° 7, enero de 1818, p. 260.

45. "Du choix des hommes", APPL, t. II, N° 5, noviembre de 1817, p. 70.

46. *De la peine de mort...*, p. 331.

47. "Du Conseil d'État", primera parte, art. cit., p. 136. Pero esta fuerza social naturalmente no es asimilable para Guizot a una nueva figura del despotismo (pasaje de un despotismo "exterior" a un despotismo "interior" a la sociedad). Distingue en efecto el *ejercicio* y la *acción* del poder social (véase en particular el capítulo XVI de su manuscrito *Philosophie politique*), dado que la monarquía constitucional es el régimen que torna operatoria esta separación, mucho más eficaz a sus ojos que la tradicional división de poderes. Es por eso que Guizot no comparte el pesimismo de Tocqueville.

48. Los doctrinarios constituyen una de las principales fuentes de Tocqueville, aunque éste no los cite nunca. Su percepción del hecho democrático debe mucho, por ejemplo, a Royer-Collard y los temas que desarrollará en *L'Ancien Régime et la Révolution* están claramente influidos por la *Histoire de la civilisation* de Guizot, cuyos cursos siguió de 1828 a 1830. Rémusat observa además a propósito de los doctrinarios: "Antes de Tocqueville, antes que nadie, observaron y

## El trabajo de la representación

Todos los debates de fines del siglo XVIII sobre el sentido y las modalidades del mecanismo representativo se inscribían en un mismo espacio de referencia. Rousseau, Sieyès o Roederer hablaban la misma lengua, se interrogaban sobre los mismos problemas. Ya se tratara de reflexionar sobre la posibilidad de transmitir una voluntad sin alienarla (Rousseau), o de imaginar los fundamentos de una tecnología adecuada de la diputación (Roederer o Sieyès), la esfera conceptual al interior de la cual se había planteado la cuestión de la representación era relativamente homogénea. Todos ellos adoptaban una definición común de la noción de representación: significaba para ellos claramente una relación jurídica entre dos elementos, una relación que consistía banalmente en hacer presente aquí a alguien o algo que está presente allá.<sup>49</sup>

No hay nada de eso en Guizot y en los doctrinarios. Sus desarrollos en este punto marcan una ruptura brutal con la mayor parte de los escritos anteriores. El término "representación" adquiere en sus escritos un sentido nuevo. Lo que les interesa no es la representación como *tecnología política* o como *relación sociológica*, aun cuando son conducidos de facto a tratar igualmente este aspecto de las cosas.<sup>50</sup> Antes que nada, conciben el gobierno representativo como un operador social dinámico.

"Lo propio del sistema representativo, y también su gran beneficio", escribe Guizot, "consiste en revelar sin cesar la sociedad a su gobierno y a sí misma, y el gobierno a sí mismo y a la sociedad".<sup>51</sup>

definieron con audacia y verdad la democracia moderna, y no fue sino en 1830 que empezaron a tenerle miedo" (*Mémoires*, t. II, p. 61). Tocqueville, por su parte, reconoció indirectamente un día esta deuda escribiéndole a Rémusat: "Usted conoce mi enfermedad y el horror que experimento, cuando estoy escribiendo sobre algún tema, de leer cualquier cosa que se relacione con eso de una manera general [...] Yo creo que ya le he confesado un día que usted era el hombre del mundo que más temor me había generado y que más me había incitado al trabajo. Presentía que usted caminaba por la misma ruta, y notaba que usted ponía cada día en circulación las ideas madre sobre las cuales yo quería establecer mi obra" (en *Oeuvres et correspondance inédites de A. de Tocqueville*, publicadas por G. de Beaumont, París, 1861, t. II, p. 315). Sobre este importante punto de historia de las ideas, remitirse igualmente a Luis Díaz del Corral, "Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires", en *Alexis de Tocqueville, livre du centenaire*, París, CNRS, 1969, y a Rémusat, "De l'esprit de réaction, Royer-Collard et Tocqueville", *Revue des Deux Mondes*, 15 de octubre de 1861 (artículo esencial). También se encontrarán indicaciones útiles en la biografía redactada por André Jardin, *Alexis de Tocqueville*, París, Hachette, 1984.

49. Véase J. Roels, *Le concept de représentation au XVIII<sup>e</sup> siècle français*, París-Louvain, Nauwelaerts, 1969.

50. Sobre este punto, véanse los capítulos III y IV.

51. APPL, t. II, N° 7, enero de 1818, p. 257.

El sistema representativo, entonces, no hace más que traducir, transmitir, algo que ya existía: produce unidad e inteligibilidad. Lo que aquí es esencial es el aspecto publicitario e interaccionista del gobierno representativo. Es el medio por el cual la sociedad puede acceder a una comprensión superior de su ser y de su devenir. Retomando la célebre fórmula de Pascal: "La multitud que no se reduce a la unidad es confusión. La unidad que no es multitud es tiranía", Guizot comprende el gobierno representativo como el medio de impedir a la vez la tiranía y la confusión. "El objetivo del gobierno representativo", escribe, "es reducir la multitud a la unidad, incitándola a que sea ella misma quien la reconozca y la acepte".<sup>52</sup> Así se produce el movimiento de orden fenomenológico, de descubrimiento y de interiorización de la razón y de la necesidad, por parte de los hombres. De la misma manera produce unidad política:

El carácter y la tendencia del gobierno representativo implica obligar a todos los poderes, a través del estado permanente de concertación y de lucha que se establece en su seno, a buscar en conjunto la unidad política de la que deben partir, como si fuera su principio, todas las acciones que ejercen sobre la sociedad; unidad que reside en la razón y en el interés de la sociedad misma. Para que esta tendencia se pueda desplegar regularmente, una condición es necesaria: que los poderes constituidos no permanezcan aislados e independientes unos de otros, sino que se amalgamen y se fundan juntos de tal manera que se establezca una verdadera unidad entre ellos.<sup>53</sup>

Nos hallamos aquí en las antípodas de la concepción tradicional de la representación. En última instancia, para Guizot no hay nada que representar en el sentido etimológico del término: se trata sobre todo de reconocer y de descubrir el *Uno de lo social*, en un proceso dinámico de acceso a una nueva conciencia del mundo y de las cosas.<sup>54</sup> Su función es intelectual y no mecánica. Este aspecto dinámico es esencial en los doctrinarios. Es coherente con su inscripción de los fenómenos políticos y sociales en el movimiento de la civilización. Pero traduce también una concepción básicamente activa de lo político. Para ellos, un sistema político no podría existir en reposo, sólo hay existencia y realidad en el trabajo.

52. *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, t. I, p. 94.

53. "Du Conseil d'État", primera parte, p. 142.

54. Royer-Collard, llevando esa lógica hasta el final, dice que "la palabra representación es una metáfora". Para él, fuera de la elección popular (que rechaza), "la representación no es más que un prejuicio político". En consecuencia, "la denominación de gobierno representativo es entonces evidentemente falsa y engañosa". Las elecciones no podrían ser más que un *hecho derivado* de la existencia de la Cámara, que es previa. Discurso del 24 de febrero de 1816 sobre la ley electoral, retomado en Barante, ob. cit., t. I, pp. 221-233.

Royer-Collard lo expresa en una bella fórmula: "Las constituciones no son tiendas esbozadas para el reposo. Los gobiernos se encuentran bajo la ley universal de la creación; están condenados al trabajo. Como el labrador, viven del sudor de su frente".<sup>55</sup> Volvemos a encontrar allí la idea según la cual el poder no es un stock sino un flujo. "No hagan del poder lo que el avaro hace con el oro", advertía por ejemplo Guizot en *De los medios de gobierno...*; "si lo acumulan, lo volverán estéril".<sup>56</sup>

El gobierno representativo, entonces, no es otra cosa que el contexto en el cual una sociedad trabaja sobre sí misma, produce su identidad y su unidad haciendo coincidir progresivamente la imaginación y la razón. Trabajo que consiste en una especie de propedéutica de la verdad vinculada tanto al sistema de la publicidad como a las condiciones de la interpenetración creciente entre gobierno y sociedad. "Cuanto más frecuente y extensa es la intervención de las instituciones", estima Guizot, "más penetran en el interior de la sociedad, más difícil se les hace la mentira".<sup>57</sup> El gobierno representativo, en esta medida, permite establecer entre la sociedad y el poder una relación a la vez natural y legítima, en la cual el hecho y el derecho terminan por superponerse. Y en ello consiste su superioridad sobre cualquier otra forma de gobierno externo: no es tanto una adición de instituciones como un *principio vital*. El tema retorna como un leitmotiv en Guizot: "La autoridad", escribe por ejemplo, "no está construida en absoluto en el aire; no puede vivir de su propia sustancia: aislada, vanamente parece tener bajo su dominio los ingresos públicos, una administración, un ejército, todos los instrumentos de acción; se detienen, se disuelven y se le escapan si ella no puede hacer circular en sus máquinas un principio de vida que no le es inherente, y debe venir de otra parte".<sup>58</sup> Ese principio vital es a la vez el motor de la vida social y el vector de su progresión; es la respiración de la sociedad política y del espacio público, de lo que Guizot llama la "organización deliberante y activa de la sociedad".<sup>59</sup>

El advenimiento de un poder social resulta de ese trabajo por el cual la sociedad y el gobierno se presentan uno a otro, se imbrican uno en el otro y se revelan al mismo tiempo a sí mismos. Por esenciales que sean, los mecanismos centrales sobre los cuales se apoya el gobierno representativo (el sistema de cámaras y la publicidad del poder) no podrían entonces contener toda su significación. Si la vida y las necesidades de la sociedad se

55. Discurso del 3 de mayo de 1820, reproducido en Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard*, París, 1861, t. II, p. 28.

56. *Des moyens du gouvernement...*, p. 271.

57. Ídem, p. 61.

58. *Du gouvernement...* (1820), pp. 281-282.

59. Ídem, p. 290.

expresan en el Parlamento, deben también insertarse en un trabajo mucho más capilarizado de la representación. Hay que comprender con esta óptica muy particular la importancia del tema de la descentralización en la obra de los doctrinarios.

En efecto, la idea del poder social descansa en la intención de un encasamiento de lo político en lo social. Ya no es sólo la sociedad la que debe estar representada en el sistema político para Guizot, sino *el poder social el que debe ser igualmente reconocido como presente en cada rincón de la sociedad*. La descentralización, en estas condiciones, no implica una limitación del poder central, una concesión hecha por el Estado a la sociedad civil. Al contrario, es un medio de constituir un poder social más homogéneo y más fuerte, de arraigarlo en las profundidades de lo social. Es en ese sentido que Barante publica en 1821, después de haber presidido en 1819 una comisión encargada de redactar un proyecto de ley sobre la administración local, una pequeña obra con éxito ambiguo: *De las comunas y de la aristocracia*.<sup>60</sup> Éxito ambiguo en la medida en que los doctrinarios conciben la descentralización en un sentido muy diferente a la mayor parte de los otros liberales.

Durante la Restauración, el llamado a la descentralización corresponde primero, en gran parte, a una crítica del despotismo revolucionario y napoleónico. La centralización es el despotismo, se repite en todos lados fustigando la administración imperial.<sup>61</sup> "El poder corre por sobre nuestra sociedad nivelada y sólo necesitamos el correo y el telégrafo para gobernar", dice por ejemplo Mignet en 1824, y especifica: "En ningún lado ha existido, incluso en Turquía, un despotismo tan bien acondicionado".<sup>62</sup> Esta identificación del despotismo y de la centralización, tomada de Montesquieu, está

60. Esta obra fue reeditada varias veces, con ese mismo título (*Des communes et de l'aristocratie*), en 1829, y más adelante con el título *De la décentralisation*. Sobre la interpretación del libro y para ponderar adecuadamente la particularidad del enfoque doctrinario, véase la correspondencia entre Guizot y Barante, cuando este último redacta la obra durante el verano de 1821 (en Barante, *Souvenirs*, t. II). Entre las muchas obras escritas sobre la descentralización en esta época, véase en particular J. Fiévée, *Examen du rapport pour l'organisation municipale*, 1821, y *De la pairie, des libertés locales et de la liste civile*, 1831; H. de Pansey, *Du pouvoir municipal*, 3ª ed., 1836; F. Béchard, *Essai sur la centralisation administrative*, 1836-1837. Sobre las importantes leyes municipales de 1831 y 1837, así como sobre la ley de 1833 en torno a la organización de los consejos generales, véase F. Béchard, *De l'administration intérieure de la France*, París, 2 vols., 1851, y el artículo de C. Pouthas, "Les projets de réforme administrative sous la Restauration", *Revue d'histoire moderne*, 1926, pp. 321-367, en lo que concierne a este primer período.

61. Véase F. Ponteil, *Les Institutions de la France de 1814 à 1870*, París, PUF, 1965, y P. Bastid, *Les Institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, París, Sirey, 1954.

62. Citado por Y. Knibiehler, *Naissance des sciences humaines: Mignet et l'histoire philosophique au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Flammarion, 1973, p. 97.

en todos los escritos. Y de allí proviene, además, la convergencia de las propuestas liberales con las reivindicaciones ultras durante los primeros años de la Restauración; convergencia que no dejaba de recordar la de la aristocracia y el tercer estado al final del Antiguo Régimen.<sup>63</sup> Se celebra el poder municipal denunciando la administración tentacular y tutelar. Guizot va aquí a contracorriente, rehusándose a asimilar la centralización con el despotismo. El movimiento de centralización para él es, en efecto, el corazón del lento trabajo de la civilización. Mucho antes que Tocqueville, defiende en su *Historia de la civilización en Francia* y en su *Historia de la civilización en Europa* la tesis de la continuidad, en este punto, entre el Antiguo Régimen y la Revolución. La historia de la sociedad moderna se lee entera en el "trabajo sordo y oculto de centralización, sea en las relaciones sociales, sea en las ideas",<sup>64</sup> iniciado en el siglo XV. Este movimiento de centralización es tan inevitable como positivo para Guizot: no hace más que traducir la marcha de la sociedad hacia la unidad. Guizot celebra entonces sin matices la obra de la monarquía absoluta como necesaria y fecunda. Pero, explica, la centralización operada por la monarquía tenía como característica ser inacabada, por ser puramente mecánica, administrativa, exterior a la sociedad. El siglo XIX, para él, debe proseguir ese trabajo coronándolo con una unidad moral, interior, y entonces de esa manera superar el hiato entre la administración y la sociedad que caracterizaba tanto al Antiguo Régimen como al Imperio. Profundización que naturalmente se hacía posible por la igualdad civil proclamada por la Revolución: en efecto, es solamente con esta condición, observa Guizot, que la unidad-centralización puede ser rematada. En su *Curso de derecho constitucional*, de 1835, Pellegrino Rossi retoma esta teoría. "La monarquía absoluta", dirá, "había secundado hasta un cierto punto y dentro de ciertos límites el desarrollo de la unidad nacional en Francia. Sin embargo, el poder absoluto no había podido consumir la obra de la unidad nacional francesa. El trabajo de centralización y de uniformidad estaba incompleto".<sup>65</sup> La perspectiva de los doctrinarios entonces no consiste tanto en combatir la centralización como en realizar una *centralización de nuevo tipo*. Ya no se trata para ellos de celebrar las

63. Allí se origina la duda de los liberales en cuanto a apropiarse del tema de la descentralización. En sus notas anexadas a la traducción de la obra de Ancillon, *De la souveraineté et des formes de gouvernement*, 1816, Guizot pregona una descentralización que quede inscripta en el marco de un Estado fuerte y unificado. Anota pensando en los ultras: "Téngase cuidado: el sistema provincial y municipal bien podría, hoy en día, no ser otra cosa que un medio de apoderarse, en los mismos lugares, de una autoridad que parece demasiado difícil de adquirir en el centro del gobierno" (p. 158).

64. *Civilisation en Europe*, p. 301. Véase el desarrollo del capítulo VI sobre la noción de civilización en Guizot.

65. P. Rossi, *Cours de droit constitutionnel*, París, 1866-1867, 16ª lección, t. I, p. 233.

comunidades contra la monarquía absoluta, sino darle su pleno efecto al trabajo de ésta en una sociedad de igualdad, en el seno de la cual no se pueda ya disociar el centro de la periferia, la sociedad civil del Estado, el poder local del poder central. "La preponderancia de las instituciones locales", dirá Guizot, "pertenece a la infancia de las sociedades".<sup>66</sup> Su análisis en este punto es claramente distinto de la perspectiva individualista-liberal tradicional. Para ésta, el individuo es una creación moderna, figura progresivamente destacada de los cuerpos sociales en los cuales antes quedaba englobada, pero no separada: la modernidad consiste así en el pasaje de una sociedad de cuerpos a una sociedad de individuos. Para Guizot es casi lo contrario. Describe por ejemplo la barbarie como el predominio de la individualidad. De la misma manera, el carácter propio de la feudalidad reside para él en "la inferioridad del elemento social comparado con el elemento individual".<sup>67</sup> ¿Eso quiere decir que interpreta que la feudalidad puede ser definida como una sociedad "individualista", en el sentido que le damos hoy a ese término? Su razonamiento no puede ser captado en ese único marco conceptual. En efecto, piensa, por un lado, la evolución social como yendo del aislamiento a la interacción. No se trata aquí de las comunidades humanas de base, campesinas o aldeanas, cuya existencia niega, sino que insiste principalmente en la parcelación de lo social como yuxtaposición de grupos aislados sin relación entre sí, independientemente en última instancia de la naturaleza individual o microsocioal de éstos. Guizot escribe así, lógicamente, hablando de la Edad Media: "Jamás la molécula social primitiva estuvo tan aislada, separada de otras moléculas semejantes; jamás la distancia ha sido tan grande entre los elementos esenciales y simples de la sociedad".<sup>68</sup>

Pero paralelamente, al mismo tiempo que la sociedad se unifica progresivamente, los elementos sociales se concentran: el pueblo y el gobierno sustituyen una multitud de microsociedades independientes y de pequeños poderes autónomos. Lo que nace con la civilización es, entonces, un individuo de tipo nuevo: el *individuo social*, no átomo aislado, ni simple componente de un pequeño cuerpo simple, sino momento y sujeto de la interacción social. La civilización europea, en otras palabras, simplificó lo social complejizándolo: dio nacimiento a una unidad compleja. "Por primera vez", escribe, "el carácter de la especialidad desapareció de la civilización; por primera vez,

66. *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, t. I, p. 59. Véase también sobre este mismo tema *Civilisation en France*, t. IV, p. 93: "Sin duda, hemos perdido algo con la caída de las comunas en la Edad Media, pero no tanto, a mi entender, como se nos quiere hacer creer". Es en esta perspectiva que se debe comprender su desacuerdo con Augustin Thierry sobre las relaciones entre las comunas y la realeza.

67. *Civilisation en France*, t. III, p. 273. Véase la 11ª lección de ese texto.

68. Ídem, t. III, p. 125.

se ha desarrollado de manera tan diversa, tan rica, tan laboriosa como el teatro del universo".<sup>69</sup> La relación cara a cara entre los individuos y el Estado que resulta de esto, luego de estallar las unidades intermedias simples, para él no tiene nada de negativo. No encontramos en él los acentos de un Tocqueville o incluso de un Royer-Collard, que deploran el advenimiento de *individuos-masa* sometidos a una tutela estatal tan pesada como ciega y lejana. Royer-Collard dice así en su discurso del 2 de enero de 1822 en la Cámara: "De la sociedad fragmentada surgió la centralización: su origen no hay que buscarlo en otro lado. La centralización no llegó, como tantas otras doctrinas no menos perniciosas, con la frente elevada, con la autoridad de un principio. Penetró modestamente, como una consecuencia, una necesidad. En efecto, allí donde no hay más que individuos, todos aquellos que no sean sus asuntos serán asuntos públicos, asuntos del Estado [...] De esa forma nos hemos transformado en un pueblo de administrados, bajo la mano de funcionarios irresponsables, centralizados ellos mismos en el poder del cual son sus ministros".<sup>70</sup> Para Royer-Collard, es el individuo lo que está primero y lo que permite la centralización, en tanto los dos fenómenos de estatización y de individualización son entendidos como dependientes. ¿Pero de dónde viene esta individualización primitiva? La respuesta de Royer-Collard no deja lugar a dudas: resulta de un proceso de disolución social (la expresión está ahora en todas las plumas) artificial. La ruptura revolucionaria es identificada aquí, entonces, como causa primera: "La revolución no ha dejado en pie más que individuos. La dictadura que la ha terminado consumó, en este aspecto, su tarea".<sup>71</sup> Para Tocqueville, la Revolución no hizo otra cosa que acelerar un proceso en marcha desde hacía mucho tiempo. Pero la centralización es también para él la consecuencia de una atomización de lo social ligada a la destrucción por la realeza de las estructuras sociales y aristocráticas existentes. Para Guizot, la explicación sociológica y causal no tenía tanta importancia como la visión histórica más global. Por ejemplo, en varias ocasiones se manifiesta contra el empleo nostálgico de la expresión "sociedad disuelta", como si la sociedad pudiera ser entendida como un dato originalmente construido que progresivamente se habría degradado. Incluso si a menudo habla de esa diada individualización/estatización,<sup>72</sup> es en una perspectiva diferente. Guizot no puede concebir la descentralización como Benjamin Constant, para quien el poder local está vinculado a la existencia de esferas autónomas, de niveles independientes de la vida

69. *Civilisation en Europe*, p. 41.

70. Discurso citado por Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard*, t. II, p. 131.

71. Íbidem.

72. Véase por ejemplo en su discurso del 3 de mayo de 1819, en la Cámara.

social,<sup>73</sup> al mismo tiempo que los interpreta como un medio de limitación del poder central. La descentralización para Guizot es, al contrario, un medio de reforzar el poder social, de tal manera que se transforma claramente en un medio de centralización/unificación reforzada. Es en esa perspectiva que se elaboraron las leyes de 1831 sobre la organización comunal y de 1833 sobre la organización cantonal. Hablando en 1837 sobre la administración local, en la Cámara de Diputados, dirá: "Todavía no sabemos, señores, no sospechamos todo lo que el gobierno ganaría en seguridad y fuerza, y el país en reposo, con una administración local homogénea, dirigida por el mismo espíritu, impregnada en esta unidad, en esta armonía con el centro del Estado, con la mayoría parlamentaria y la administración general [...] Es necesario que la administración local sea una, homogénea, animada por un mismo espíritu, conducida en el mismo sentido, y que las mismas influencias que dirigen aquí al gobierno dirijan la administración en las localidades".<sup>74</sup> Guizot cree posible que sobre esta base marchen juntas la centralización y las libertades, "conciliar una gran organización administrativa, general, regular, centralizada con un régimen de libertad política". La liberación de las energías locales, en fase con el poder central, participando del mismo poder social que éste, es la clave de resolución de aquello que para los otros liberales aparecía como una contradicción. En otros términos, es sobre el terreno de la sociología —limitación de la ciudadanía a las capacidades sociales—<sup>75</sup> que Guizot basa la superación de las problemáticas anteriores de la representación y de la organización de los poderes. En la figura de la burguesía vienen así a fundirse, para ser resueltas, las paradojas de la gestión política moderna. Guizot transpone, para regularlas, las contradicciones lógicas y los problemas de tecnología constitucional en el mismo campo de la estructura social: "El poder definitivo", escribe, "está diseminado en el estado social y se reencuentra necesariamente en todas partes".<sup>76</sup>

### La opinión como mercado político

El movimiento de unificación operado gracias al trabajo de la civilización consistió, para Guizot, en mezclar, asimilar, moler, por así decir, todos los elementos sociales originalmente dispersos y distintos, y producir así lo social. Sin embargo, la centralización de nuevo tipo que resulta de ello no

73. Véase el capítulo XII, "Du pouvoir municipal, des autorités locales et d'un nouveau genre de fédéralisme", en sus *Principes de politique*.

74. Discurso del 3 de mayo de 1837, en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 85.

75. Véanse los capítulos III y IV.

76. *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, t. II, p. 306.

se basa solamente, ya lo hemos visto, en una producción mecánica de la unidad social. Sólo toma su verdadero sentido si está acompañada de una centralización de los intereses, de las costumbres, de las ideas: "Es necesario, en una palabra", escribe Guizot, "crear un poder público y una opinión común".<sup>77</sup>

La cuestión de la opinión pública ocupa así un lugar completamente nodal en la filosofía política de los doctrinarios. En verdad, no son los primeros que se interesan en ella. Desde mediados del siglo XVIII se toma conciencia cada vez más de que representa una fuerza que influye directamente sobre los grandes asuntos.<sup>78</sup> Se la comienza a llamar entonces la "reina del mundo". Pero la opinión seguía siendo captada como exterior a la esfera del poder: no era sino la forma difusa que tomaba la oposición en un sistema que no la admitía, la manifestación emergente de una aspiración a la libertad que permanecía refrenada, la expresión de un sentimiento colectivo naciente en una sociedad que seguía segmentada, el modo de ejercicio subterráneo de derechos que eran abiertamente negados. Constituye entonces, de alguna manera, el subsuelo invisible de lo social; es el signo de una transformación de sus profundidades. El control de la prensa y de la edición, destinado a limitar y a encauzar esta potencia subterránea, se inscribe en la perspectiva de una relación de fuerzas entre el Estado y la sociedad civil, ya que la opinión es entendida como el equivalente de una especie de alma de la sociedad civil: es en esa medida que es captada como un peligro para el poder.

Después de la Revolución, la opinión es principalmente analizada como la simple resultante de un derecho: el de expresarse y publicar. Lo que moviliza a los principales teóricos liberales es la organización de ese derecho. La libertad de la prensa, dice significativamente Benjamin Constant, no es otra cosa que "un medio más para ejercer una facultad natural".<sup>79</sup> Su objetivo esencial es proteger a los individuos consolidando las barreras civiles, políticas y jurídicas que están destinadas teóricamente a asegurar su protección. Es el ojo invisible y omnipresente que vigila las instituciones, el complemento de las garantías legales que aquéllas instauran, la última defensa de la salvaguarda de los individuos.<sup>80</sup>

El punto de vista de los doctrinarios es muy diferente. La libertad de prensa no es tanto para ellos un instrumento de salvaguarda o un medio

77. *Civilisation en Europe*, p. 298.

78. Véase B. Faÿ, *Naissance d'un monstre: l'opinion publique*, París, 1965.

79. Discurso en la Cámara del 14 de abril de 1819, en *Discours de Benjamin Constant à la Chambre des députés*, París, 1827, t. I, p. 4.

80. Véase B. Constant, *De la liberté des brochures*, julio de 1814, y "De la liberté de la presse", capítulo VIII de las *Réflexions sur les constitutions*, 1814, textos que ilustran claramente el punto de vista liberal tradicional.



de ejercer una libertad fundamental sino más bien un *medio de gobierno* y la expresión de una necesidad social. Allí también lo que los separa del liberalismo tradicional es evidente. La manera como Rémusat habla de las relaciones de Napoleón con la prensa es ejemplar a ese respecto. Napoleón fue, en efecto, uno de los primeros políticos que utilizó la prensa. No se contentó con poner los diarios bajo tutela policial (decreto del 17 de enero de 1800), afirmando: "Si suelto las riendas de la prensa, no duraré mucho". Esta actitud no era innovadora, incluso si traducía una atención más vivaz que en el pasado hacia el poder de la opinión pública en una sociedad donde reinaba la igualdad civil.<sup>81</sup> Controlando *Le Moniteur*, Napoleón al contrario innovaba ubicando al poder en el interior de un sistema que antes era entendido como inevitablemente exterior a su esfera. Respecto de esto, Charles de Rémusat escribe: "No contento con quebrar por la fuerza, arrastrar por el éxito, deslumbrar con la gloria, él juzgó necesario todavía dirigirse al espíritu de los hombres y seducirlos. Se puso a defender él mismo en *Le Moniteur* la causa en la que ganaba con la espada. No hay, que yo sepa, signo alguno más impactante de la naturaleza de los tiempos en que vivimos que esta obligación en que se creyó un conquistador de hacerse sofista".<sup>82</sup> Estos "tiempos en que vivimos", es decir la realización de la sociedad moderna, ¿en qué implica entonces una nueva relación del gobierno con respecto a la opinión? ¿En qué transforma el sentido de la libertad de prensa? Las posiciones tomadas por los doctrinarios en ocasión de la famosa ley de 1819, que en gran parte fue su obra,<sup>83</sup> ilustran claramente el enfoque que tienen de esta cuestión.

La libertad de prensa, explican de Broglie, Guizot, Rémusat y Royer-Collard, corresponde a una necesidad, a una *necesidad social*.<sup>84</sup> Ésta no sólo

81. "La opinión pública", decía, "es una potencia invisible, misteriosa, a la cual nada se resiste; nada es más móvil, más vago y más fuerte". Citado por B. Faÿ, ob. cit., p. 383.

82. Rémusat, *De la liberté de la presse et des projets de loi présentés à la Chambre des députés dans la séance du lundi 22 mars 1819*, París, 1819, pp. 9-10.

83. Véase sobre este punto C. Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, París, 1923, las *Mémoires* de Guizot y las de Rémusat, así como la *Histoire du gouvernement parlementaire*, de Duvergier de Hauranne.

84. Principales escritos doctrinarios sobre la prensa durante la Restauración. Guizot: *Quelques idées sur la liberté de la presse* (folleto anónimo), París, 1814, código Biblioteca Nacional Lb 45591; *Sur le nouveau projet de loi relatif à la presse*, París, 1814; la recensión del folleto de B. Constant, *Questions sur la législation actuelle de la presse en France*, en *APPL*, t. I, N° 3, septiembre de 1817; la recensión de los *Annales de la session de 1817 à 1818*, en *APPL*, t. II, N° 7, enero de 1818; el discurso en la Cámara de Diputados del 3 de mayo de 1819, reproducido en *Histoire parlementaire*, t. I.

Royer-Collard: sus principales discursos sobre la libertad de prensa, reproducidos en Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits* (2 vols.), han sido reunidos recientemente en Royer-Collard, *De la liberté de la presse*, París, Librairie de Médecis, 1949.

es el ejercicio de una facultad natural, prolongación de la libertad individual: es "uno de los elementos de un nuevo estado de las sociedades".<sup>85</sup> Es indisociable, piensa Guizot, de la igualdad de los ciudadanos que implica una conmoción radical de las condiciones de gobernabilidad. En una sociedad libre, ya hemos visto al comienzo de este capítulo, los medios de gobierno ya no pueden, en efecto, ser exteriores a la sociedad: sólo tienen eficacia si están encastrados en ella. La necesidad de la prensa echa raíces en el "espíritu actual de la sociedad", anota Royer-Collard: es el corazón y el regulador de una *sociedad democrática*.<sup>86</sup> Las garantías acordadas a los ciudadanos deben entonces estar insertas en el interior de los dispositivos de regulación política, de tal manera que la libertad de los hombres y las necesidades del gobierno se superpongan totalmente. "Los medios de gobierno", desarrolla Guizot, "se establecieron en el seno de la libertad misma. El hábito ya no gobierna a las naciones; la sola fuerza tampoco puede hacerlo de ahora en más porque, para tener éxito, requiere excesos, y los excesos la matan. Es en la libertad pública donde hay que extraer la energía vital que todo gobierno necesita tomar de la sociedad; es a la razón pública a la que hay que demandarle la protección primera del orden y de las leyes. Así la libertad de la prensa servirá a la vez a los soberanos y a los pueblos. Para éstos será una garantía, para aquéllos un medio de gobierno".<sup>87</sup> En otras palabras, es un medio esencial de interpenetración del gobierno y de la sociedad.

Los doctrinarios se destacan así de la concepción liberal, para la cual la libertad de la prensa no es más que una defensa, un instrumento para poner distancia entre el poder y la sociedad. Guizot fustiga a quienes no la ven sino "como un arma ofensiva, buena solamente para el ataque y contra el poder", y también a quienes no ven en ella más que el ejercicio de un derecho individual.

La intuición fundamental de los doctrinarios es, al contrario, que la publicidad, cuyas dos partes son la libertad de la prensa y el gobierno representativo, es el medio determinante para instaurar una *comunicación política* de nuevo tipo. La publicidad, observa Guizot, opera un trabajo de

Rémusat: *De la liberté de la presse*, ob. cit.

De Broglie: "Rapport sur la loi de la presse" (1819), en de Broglie, *Écrits et discours*, París, Didier, 1863, t. II.

85. Guizot, *APPL*, t. II, N° 7, enero de 1818, p. 259. La posición de Guizot es la más radical, y en él la dimensión de garantía jurídica es la más atenuada. Royer-Collard ocupa en este aspecto una posición intermedia entre Guizot y Constant: por ejemplo, en su discurso del 2 de enero de 1822, define la acción de dar a publicidad como "una especie de resistencia a los poderes establecidos".

86. Véase el gran discurso de Royer-Collard del 2 de enero de 1822.

87. *APPL*, t. II, N° 7, enero de 1818, p. 261.

revelación recíproca del poder y del público. Si su verdadero oficio es servir al gobierno, es porque, en palabras de Rémusat, "en nuestros grandes imperios modernos, con sus grandes poblaciones, los ciudadanos sólo pueden comunicarse entre sí y registrar sus opiniones a través de la prensa; sólo gracias a ella la autoridad puede recibir y devolver la luz a aquéllos, y este intercambio es necesario para que los ciudadanos y la autoridad caminen por los mismos senderos".<sup>88</sup> Lo propio de la sociedad moderna, prosigue, es que "la sociedad es un espectáculo para sí misma".<sup>89</sup> La publicidad crea así un espacio público, *es a la esfera política lo que el mercado es a la esfera económica*: produce una autorregulación en un sistema que hoy en día calificaríamos como informacional. Como el mercado, hace del sistema de necesidades el motor autosuficiente de la vida social. De esta manera los doctrinarios dan su plena coherencia a su concepción de la representación. No sustituyen lo político por lo económico como Smith o Paine, sino que piensan lo político del mismo modo que aquéllos lo económico, lo cual es profundamente diferente. Es una manera de resolver la contradicción entre el liberalismo político y el liberalismo utópico (económico). Pero esta comunicación política que describen, sin embargo, no es del mismo orden que el tipo de intercambio sobre el que se basa el mercado. El mercado es, en efecto, un proceso que puede permanecer oculto para sus operadores individuales. Estos últimos no tienen necesidad de ser conscientes de su funcionamiento: el orden que resulta de ello opera a sus espaldas. La comunicación política supone, al contrario, una visibilidad creciente, una manifestación siempre más evidente de lo que la sociedad es. Se nutre de visibilidad mientras que el mercado se satisface con la opacidad.

Si la libertad de prensa puede revolucionar el mundo —"ella es", escribe Guizot, "la expansión y el impulso de la máquina de vapor en el orden intelectual"—,<sup>90</sup> es también porque se inscribe en un proceso cognitivo gracias al cual los hombres descubren aquello para lo cual están hechos, y no es una institución que les permitiría formular sus deseos y afirmar su voluntad colectiva. "Tiene por objeto constante y definitivo", dice Guizot, "desarrollar y manifestar la razón pública que quiere todo lo que es necesario, y que no es menos favorable a las necesidades razonables del poder que a los derechos legítimos de los ciudadanos".<sup>91</sup> Si el mercado es movido por una mano invisible, los hombres no tienen necesidad de comprender su naturaleza para dejarse guiar por ella. Poco importa que sea un mecanismo inmanente o la expresión de una providencia superior (la ambigüedad sobre este

88. *De la liberté de la presse...*, p. 12.

89. Ídem, p. 35.

90. *Mémoires*, t. I, p. 176 (a propósito de la ley de 1819).

91. *APPL*, t. II, N° 7, enero de 1818, p. 262.

punto, ya se sabe, es constante en Smith). El intercambio político para los doctrinarios, al contrario, implica un trabajo de descubrimiento en el cual la conciencia de los hombres se transforma y accede a una percepción nueva de la libertad como realización de la necesidad.<sup>92</sup> Es un transformador de la libertad en necesidad. Por cierto, el mercado produce también necesidades (el orden económico) a partir de una adición de libertades individuales que se encuentran en el intercambio. Pero los hombres, si es que pueden constatarlo, no tienen necesidad de consentir en ello para que se produzca. El mercado elimina la voluntad, mientras que el intercambio político la educa *naturalmente*. La libertad es así entendida como un proceso de aprendizaje, una tecnología educativa. Responde a una *racionalidad social*. "La libertad política", dice de manera abrupta Rémusat, "ya no es para nosotros un asunto de gusto sino de cálculo".<sup>93</sup> Circulando, estando en contacto unas con otras, las opiniones, forma espontánea de la razón, expresión del buen sentido común, se elevan para acceder a la razón reflexiva.<sup>94</sup> La libertad de la prensa juega así el rol de un catalizador de la unificación intelectual de la sociedad, que permite a un poder social, omnipresente y a la vez deslocalizado, que se constituya. Unificación a través de la publicidad, que se traduce por una interpenetración creciente de las cámaras y del país ("los diarios permiten que toda Francia asista a los debates de la Cámara"),<sup>95</sup> de la administración y el gobierno, de la sociedad y la administración, del gobierno y el parlamento.

En esta óptica de comunicación política, los mecanismos electivos en definitiva sólo juegan un rol secundario. No cuentan como medio de expresión arbitraria de las voluntades: sólo tienen sentido encastrados en un conjunto más vasto de circulación de las opiniones. "La elección", considera Guizot, "es, por su misma naturaleza, un acto brusco y poco susceptible de deliberación; si este acto no se vincula a todas las costumbres, a todos los antecedentes de los electores, si no es de alguna manera el resultado de una larga deliberación anterior y la expresión de su opinión habitual, será muy fácil sorprender su voluntad, o empujarlos a escuchar sólo la pasión del momento. En ese caso a la elección le faltará sinceridad o razón".<sup>96</sup> De esto se deriva la minuciosidad con la que Guizot se abocó a la organización de los escrutinios electorales, apuntando a reducir al máximo la ruptura

92. Entonces no se trata para los doctrinarios de "cambiar al hombre". Encontramos aquí toda la concepción de la educación como descubrimiento, que es central en Guizot.

93. Rémusat, *De la procédure par jurés, en matière criminelle*, París, 1820, p. 4.

94. Este punto esencial será desarrollado en los capítulos que siguen.

95. Guizot, discurso de 1819 en la Cámara, ob. cit., p. 7.

96. Artículo "Elecciones" de la *Encyclopédie progressive* (1826), en *Discours académiques, etc.*, París, 1861, p. 396.

entre el acto electivo y los hábitos de la vida social, insistiendo en la necesidad de reunir a los electores allí donde gravitan ordinariamente sus otros intereses. La perspectiva es casi lograr una supresión de la distinción entre la elección y el sondeo de opiniones, el escrutinio y la conversación social. Al presentar en 1830, frente a la Cámara de Diputados, el proyecto de ley sobre la reelección de los diputados que eran a su vez funcionarios estatales, demuestra que esas elecciones parciales funcionan como una "especie de encuesta perpetua".<sup>97</sup> Guizot aborda en los mismos términos el problema de la regulación de la sociedad familiar. La familia, explica, es "la más dulce de las sociedades" incluso a pesar de que ni la mujer ni los hijos tienen derecho a votar sobre la voluntad del marido o del padre. Guizot retoma aquí la metáfora clásica del poder paternal desde una óptica nueva. No se trata de calcar la organización de la sociedad política sobre la estructura del poder paternal, como afirmaban los filósofos del siglo XVII, sino de mostrar en qué medida este último es finalmente más moderno en su funcionamiento de lo que se suponía. En efecto, se apoya, según Guizot, en un sistema interactivo de negociaciones informales y de transacciones formales. "¿Qué importa, después de eso", observa, "que el derecho de sufragio no se manifieste en una forma material, a través de una urna y el depósito de una papeleta electoral? Qué importa que no esté escrito en las leyes de la sociedad ni garantizado por las necesidades de sus relaciones".<sup>98</sup> Contrariamente a las apariencias, "en ninguna parte el derecho de sufragio es más real ni tan extendido. *Es en la familia donde se acerca más a la universalidad*".<sup>99</sup> A la inversa, el voto formal puede no ser más que una especie de "carta anónima de la vida social",<sup>100</sup> manifestando un déficit de la interacción social normal.

Cuando en 1814 estaba al servicio de Montesquiou en el Ministerio del Interior, se esforzó por establecer entre el ministro y sus agentes una correspondencia regular, requiriendo a los prefectos que se transformen en observadores de la opinión, indagando sobre las condiciones de vida, de alimentación y de trabajo de la multitud, sobre las lecturas y los juicios de

97. "El proyecto que venimos a presentar crea un vínculo más entre el poder y el público. Tiende a multiplicar las elecciones parciales, a abrir de alguna manera una perpetua encuesta sobre los sentimientos del país con respecto a la administración" (discurso del 17 de agosto de 1830, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 38). Véase también, sobre este problema, el capítulo V. 98. "Du droit de suffrage dans la famille", capítulo XXIII del manuscrito *Philosophie politique*. 99. *Ibidem*.

100. La expresión es atribuida a Guizot por Faguet, en el tomo I de sus *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle* (París, s.d., p. 322). No pude encontrar la fuente ni en sus discursos ni en sus escritos.

las clases elevadas.<sup>101</sup> El poder se transforma así en un *regulador informacional*, es la bomba que activa la circulación del poder social, el pulmón purificador de las opiniones, el gran anticipador del reconocimiento de la obra omnipresente de la razón. "Ha llegado el momento de comprender", escribe en 1820, "que, bajo un gobierno representativo, la formación del ministerio debe ser la organización completa y fuerte de la opinión que prevalece en las cámaras y en el país".<sup>102</sup> Instituye así una mediación no separada: mediación porque existe como realidad propia y distinta; no separada porque está totalmente incorporada al movimiento de la producción social y de la comunicación política.

La idea doctrinaria de poder social desplaza así la problemática liberal tradicional del lugar del poder. Si bien concibe que el poder, en tanto soberanía, debe permanecer como lugar vacío, inocupable,<sup>103</sup> no implica un poder débil, dividido y limitado. Éste, al contrario, deviene tanto más fuerte al estar diseminado en el sistema social, y el gobierno sólo es su resumen. Si nada es infalible y no podría entonces arrogarse la soberanía de derecho, el poder social, por ser expresión anónima de una razón que la sociedad no hace más que descubrir,<sup>104</sup> puede ser entendido como un poder "definitivo". Antoine Guérard de Rouilly, autor de una obra destacada, *Del espíritu público o de la omnipotencia de la opinión* (1820), escribe así en la vena doctrinaria que el espíritu público es a la vez imparcial e infalible. Imparcial, pues la unanimidad de los juicios es una garantía de que no han sido manchados por el espíritu de partido. Infalible, porque "si el espíritu público es el resultado colectivo de los juicios de la parte esclarecida de la población, esta universalidad, garante necesaria de su franqueza, rechaza cualquier error en sus decisiones. Y si un acuerdo de sufragios tan considerable no ofrece el carácter más aproximado de la infalibilidad, quién podrá vanagloriarse de encontrar aunque sea su fantasma".<sup>105</sup> Texto notable en el sentido de que muestra que la clave de bóveda de la teoría doctrinaria del poder social descansa sobre la noción de capacidades. La división social entre los capaces y la multitud permite

101. Véanse C. Pouthas, ob. cit., pp. 59-61, y H. Houssaye, 1815. *La Première restauration. Le retour de l'île de Elbe. Les Cent Jours*, París, 1893, t. I (capítulos I y II).

102. *Du gouvernement...* (1820), p. 61.

103. El tema de la soberanía de la razón será desarrollado en los capítulos que siguen.

104. Rémusat observa en *De la procédure par jurés* que la tarea de los publicistas cambia de naturaleza en esta perspectiva: "Ya no se trata para ellos de adivinar, sino de entender; ya no provocan, responden" (p. 5).

105. *De l'esprit publique ou de la toute-puissance de l'opinion*, p. 8. Esta obra, poco conocida, tuvo un importante éxito en su época (véanse las reseñas en *Le Courrier Français* del 27 de abril de 1820 y en *Le Constitutionnel* del 2 de abril de 1820).



en última instancia hacer del poder social un poder razonable,<sup>106</sup> a la vez dentro y fuera de la sociedad. Esta distinción sociológica da a la filosofía política doctrinaria su coherencia.

106. Véase la forma como Guizot abordaba el problema de la imposición de una fianza a la prensa: "El objeto de la fianza", afirmaba, "es sobre todo que los diarios sólo tengan influencia entre las manos de hombres que dan a la sociedad algún testimonio de su existencia social y le puedan inspirar alguna confianza. Los diarios no son la expresión pura y simple de algunas opiniones individuales; son los órganos de los partidos o, si se quiere, de las diversas opiniones, de los diversos intereses a los cuales se unen masas más o menos numerosas de ciudadanos. Y bien, no es conveniente que esos órganos públicos sean tomados y ubicados en la región inferior de las opiniones y de los intereses que expresan" (discurso del 3 de mayo de 1819 en la Cámara, ob. cit., p. 12). Véase igualmente el sostenimiento de su posición sobre este punto en el debate parlamentario de 8 y 9 de noviembre de 1830 sobre la fianza y el derecho de timbrado.

### III. La nueva ciudadanía

#### El temor al número

Un espectro acosa a la mayor parte de los publicistas a comienzos del siglo XIX: el de la disolución social. Madame de Staël, Ballanche, Chateaubriand, Lamennais, Royer-Collard, Bonald, Saint-Simon, Benjamin Constant o Auguste Comte tienen todos el mismo lenguaje sobre este tema, a pesar de sus diferencias.<sup>1</sup> Unos y otros hablan de una sociedad pulverizada, de descomposición de los lazos sociales previos, de desconstitución de lo social. Necesitaban entonces a la vez elaborar una ciencia política y fundar una sociología, repensar al mismo tiempo lo político y lo social. Esto es lo que explica que este período constituya una verdadera edad de oro de la filosofía política, y es también lo que le da su unidad problemática. Unidad que se torna evidentemente ilegible desde el momento en que el movimiento intelectual de esta época ya sólo se lo considera como una transición indecisa y confusa hacia otra cosa (la idea democrática moderna, el socialismo científico, etc.). Hacer de los grandes autores de la Restauración simples "precursores" de lo que vendrá después, o simples "continuadores" de quienes los precedieron, como demasiado a menudo se acostumbra hacer,<sup>2</sup> conduce así a perder totalmente el sentido de esta extraordinaria efervescencia intelectual. Si Francia, como sugirió François Furet, ha hecho la experiencia caótica de todas las formas políticas modernas de 1789 a 1804, el período 1815-1830, por su lado, es un verdadero laboratorio del pensamiento político contemporáneo. Laboratorio más interesante en tanto se organiza alrededor de una cuestión que no ha perdido actualidad: la de una política posrevolucionaria.

1. Tocqueville es prácticamente la única excepción. En varias oportunidades afirma que no es de los que temen una disolución social.

2. Eso es lo que explica que haya poco interés en aquellos cuyo estatus de precursor no haya quedado claramente establecido. Véase el gran número de obras consagradas a Saint-Simon y la proscripción de que fue objeto Guizot durante mucho tiempo.

En efecto, es a partir de las transformaciones operadas por la Revolución y de los recuerdos legados por el Terror y por el Imperio que los publicistas de comienzos del siglo XIX intentan repensar lo político.

Los hombres encargados de la dirección del orden social, dirá Guizot, tenían entonces la necesidad imperiosa de una teoría de la sociedad, de una teoría de las instituciones y de una teoría de la moral.<sup>3</sup> Todos los escritores se abocaron a esta triple tarea. Por eso no es sorprendente, desde esta perspectiva, que sus grandes temas se entrelacen, planteando insolubles problemas de paternidad al historiador de las ideas. Sus obras específicas se despliegan en efecto en el interior de un mismo sistema de preocupaciones que los irriga a todos.

En el centro de esas preocupaciones comunes se halla la voluntad de escapar del modelo de la soberanía popular, juzgado responsable de todos los desbordes del período precedente, matriz de los desarreglos revolucionarios y abono del despotismo napoleónico a la vez. Crítica de la soberanía del pueblo en tanto significa, sobre todo, consagración del hecho del número en la vida política. Lo que inquieta es el número. En este temor al número se arraigan todas las evocaciones de la descomposición social. Imagen de una sociedad incomprensible, puro magma humano, totalmente serializada. Visión de la masa revolucionaria incontrolable, de la masa indistinta e imprevisible, monstruo sin rostro y sin límites, básicamente irrepresentable por ser el grado cero de la organicidad. El número, fuerza bárbara e inmoral que no puede hacer otra cosa que destruir. Se cree poder conjurar ese espectro rechazando la idea de soberanía del pueblo, para terminar con la oscilación entre lo Uno y lo informe, la tiranía personalizada o difusa de la cual aquélla está grávida. La relación entre la indiferenciación social y el despotismo es entonces un tema trillado y general.<sup>4</sup> En esas condiciones, el sufragio universal, como ya veremos más adelante, no es propuesto por nadie durante la Restauración.

El problema principal de los publicistas de comienzos del siglo XIX es también el de producir representación social y pensar el vínculo social bajo una forma diferente de la del contrato. En este sentido, son todos básicamente antirrouseauianos. Pero la originalidad de los doctrinarios, en ese contexto general, se vincula con su voluntad de ir hasta el fondo de los problemas planteados por la modernidad posrevolucionaria. Dos cuestiones esenciales estructuran su evolución:

3. Véase nota III a la traducción al alemán que realizara Friedrich Ancillon de *De la souveraineté*...

4. Véase G. Rudé, *La Foule dans la Révolution française*, París, Maspero, 1982. Sobre los análisis más contemporáneos del problema, véase S. Moscovici, *L'Âge des foules*, París, Fayard, 1982; también habrá que dirigirse naturalmente a J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960.

- Cómo permanecer vinculado a los resultados generales de la Revolución sin ser en absoluto revolucionario. En otras palabras, cómo aceptar la gran transformación que se ha operado en el orden social, eliminando radicalmente los gérmenes de anarquía que ella implicó en el sistema político.
- Cómo pensar lo social más allá de los dos arquetipos del cuerpo y del mercado. El espacio intelectual y político doctrinario está enteramente circunscripto en el campo abierto por esos dos interrogantes. En los dos casos, se trata de exorcizar la amenaza del número y de la indiferenciación en una perspectiva resueltamente abierta al futuro. La ambivalencia del fenómeno democrático y el enigma sociológico que constituye la sociedad posrevolucionaria son así los dos polos alrededor de los cuales se organiza su pensamiento.

¿El enigma de la sociedad posrevolucionaria? Reside, en lo esencial, en un déficit de representación, cuyo síntoma, durante la Restauración, es el auge del tema de la disolución social. Todos los publicistas del período no han cesado de intentar anularlo, ya sea pregonando una reconstitución de lo social sobre el modelo anterior de un gran cuerpo organizado (Bonald, de Maistre, Ballanche, Montlosier), ya sea tratando de discernir la emergencia de un orden autorregulado (Benjamin Constant, Charles Comte, Charles Dunoyer). La originalidad de los doctrinarios, como ya hemos planteado, se basa en su tentativa de definir una especie de tercera vía. Creen imposible el retorno a una sociedad de órdenes y creen utópico el debilitamiento relativo de lo político en los mecanismos del automatismo social. Fueron los primeros en tratar de comprender la naturaleza de la sociedad nueva que se construía ante sus ojos, sin recubrirla con una denominación que habría enmascarado su movimiento profundo; lejos a la vez de una crítica puramente nostálgica de lo que ésta podía tener de incomprensible. "Espero, señores", decía Guizot a sus oyentes en la Sorbona, "que estas palabras, sociedad disuelta, sociedad que perece, no los ilusionen en absoluto, y que puedan discernir su verdadero sentido; allí está el trabajo oculto que tiende a separar sus elementos, para hacerlos entrar en nuevas combinaciones".<sup>5</sup> ¿Pero cuál es para los doctrinarios este nuevo irrepresentable que está en vías de nacer en la confusión? ¿Qué es esta sociedad nueva que está naciendo y a la que hay que ayudar en el parto?

En el punto de partida de la reflexión de los doctrinarios sobre esta cuestión, una constatación: la sociedad moderna, la sociedad posrevolucionaria, no puede ya representarse de manera simple. Leamos lo que dice Guizot sobre este tema: "Se citan palabras que recuerdan un estado de cosas que,

5. *Civilisation en France*, t. I, p. 251.

según mi parecer, ya no existen. Escuchamos que repercuten sin cesar las palabras *aristocracia*, *democracia*, *clase media*. Confieso que, para mí, hoy en día, esas palabras casi carecen de sentido. La democracia se nos aparece en la historia como una clase numerosa, reducida a una condición diferente de la de los otros ciudadanos, y que lucha contra una aristocracia o contra una tiranía, para conquistar los derechos que le faltan. Ése es el sentido al que ha estado vinculado en todas partes la palabra *democracia*. Hoy nada parecido hay en Francia [...] La sociedad francesa recuerda a una gran nación donde los hombres están prácticamente en la misma condición legal, muy diversa sin duda en felicidad, en luces; pero la condición legal es la misma. La clasificación de las antiguas sociedades ha desaparecido”.<sup>6</sup> La sociedad moderna de esa manera no corresponde a ninguno de los tipos ideales utilizados para calificar las sociedades anteriores que eran regidas por principios simples. El trabajo de la civilización, como ya hemos destacado, consiste en efecto para Guizot en un doble movimiento de unificación y de complejización de lo social.<sup>7</sup> Unificación: formación de un Estado-nación, emergencia de intereses generales. Complejización: multiplicidad de formas que toman las relaciones entre los individuos y los grupos en el marco del principio de la igualdad civil. Es por eso que se torna casi imposible *calificar* la sociedad moderna y principalmente la sociedad francesa que representa para los doctrinarios el estado más avanzado de la civilización europea.

Un artículo de Rémusat, publicado en 1826 en *Le Globe*, analiza notablemente el carácter básicamente *enigmático* de la sociedad nueva. “Francia”, escribe, “ofrece un singular espectáculo; y este espectáculo, a juzgar por las apariencias, podrá ser contemplado por los extranjeros todavía largo tiempo antes de entender algo. *La sociedad francesa es un enigma para el resto de Europa*”.<sup>8</sup> Cuestión completamente decisiva, explica Rémusat, ya que, a sus ojos, la ciencia de las distinciones sociales, con sus secretos y sus sutilezas, es “casi toda la ciencia del mundo”. Imposible entonces entender esta sociedad francesa moderna sólo desde sus aspectos visibles. Y eso la vuelve difícilmente comprensible en un primer momento para las miradas extranjeras, todavía ejercitadas a reparar en rangos y lugares marcados por una sutil jerarquía de signos exhibidos. “Yo no veo”, prosigue, “sino una multitud únicamente diversificada por el mérito, la fortuna, la profesión. Una sola clasificación general se deja entrever todavía, la que distingue a

6. Discurso del 29 de diciembre de 1830 en la Cámara de Diputados, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 178.

7. Véanse las lecciones 10 a 14 de la *Histoire de la civilisation en Europe*.

8. “Des mœurs du temps”, *Le Globe*, 26 de agosto de 1826, t. V, p. 29 (retomado en *Passé et présent*, t. I, pp. 355-364, bajo el título “De l'égalité”).

la gente educada de la que no lo es”.<sup>9</sup> Todo sucede para Rémusat, en efecto, como si esta diversidad social, de un género nuevo, fuera a la vez fundamental y secundaria. ¿De dónde proviene entonces ese carácter particular de la nueva diferenciación entre los hombres?

Se vincula con ese sentimiento de igualdad, o más bien de justicia universal, que suprime la humillación y el desprecio entre las diversas clases sociales.

Significa que no existe otra cosa que inferioridades y superioridades individuales. Habrá incluso diferencias por el mérito, la educación, la fortuna, todas cosas que la sociedad no puede otorgar, pero no enfrenta a nadie con esos *prejuicios constituidos* que retienen a cada uno en su condición, y hacen de esta condición casi una especie de pecado original del que nada nos puede rescatar.<sup>10</sup>

Igualdad en verdad invisible, ya que se manifiesta en tanto sentimiento, incluso si tiene un fundamento legal, pero no obstante reorganizadora de la visibilidad misma. La sociedad democrática, tal como la califica Rémusat,<sup>11</sup> mantiene entonces una relación muy particular con la representación que ella se hace de sí misma. El imaginario social se transforma en un componente estructurante, no es un simple reflejo del orden de las cosas y de los seres, ni pura artificialidad. La igualdad civil logra sin cesar que se refleje lo invisible en lo visible, de tal manera que se transformen en indisociables (a diferencia de los prejuicios constituidos, que “recuerdan a los artificios de la fantasmagoría que no reproduce nada, ni tan siquiera sombras”). Sociedad moderna que mantiene además una relación particular con la historia, ya que en un sentido –Guizot habla, en esta perspectiva, de “sociedad completa”– la remata a través de un movimiento continuo: la movilidad sustituye aquí a la historicidad.

Aunque desde un cierto punto de vista esté acabada, esta sociedad sin embargo es particularmente frágil. Fragilidad vinculada a su componente imaginario que amenaza devorarla si ella instaura un modo de trabajo negativo del sentimiento igualitario: la sociedad recaería entonces en una indiferenciación primaria, volvería a ser pura masa, conglomerado de moléculas idénticas. ¿Cómo mantener entonces la diferencia, y por lo tanto la organización, en una sociedad de igualdad?

Esta pregunta implica dos partes: ¿cómo producir diferencias aceptadas –y entonces equitativas– en la sociedad misma, por un lado, y cómo con-

9. Ídem, p. 30.

10. Íbidem.

11. Véase más adelante el punto de vista doctrinario sobre la cuestión de la democracia.

jurar la amenaza que el espectro del número deja planeando sobre la vida política, por el otro?

El reconocimiento de la *ambivalencia del hecho democrático* en las sociedades modernas prolonga y completa naturalmente esta constatación de fragilidad. Ambivalencia que podemos simplemente resumir en los siguientes términos: la democracia es, a la vez, para los doctrinarios, el fundamento positivo de la sociedad nueva y lo que amenaza con subvertirla; es al mismo tiempo justo principio de construcción (la igualdad civil) y potencialidad de destrucción (la irrupción anárquica del número en la regulación política). Su gran mérito es haber sido los primeros en percibir y analizar esta ambivalencia, cuyos términos verdaderamente no logran sin embargo superar, como veremos más adelante.<sup>12</sup> Son los testigos atentos de un fenómeno emergente cuyo sentido no llegan a desbrozar del todo, y tratan de circunscribir un equívoco del cual también son, en cierto modo, parte constitutiva. Los juicios opuestos que expresan sobre la democracia, a veces a sólo unas páginas de distancia unos de otros, dan testimonio de ello. No sería difícil componer un florilegio de citas doctrinarias sobre este tema donde sólo se encontrara caos, anarquía, orgullo destructor, así como tampoco sería difícil redactar otro donde los principios y el espíritu democrático aparecieran como los únicos fundamentos posibles del gobierno constitucional y los garantes indispensables del orden social. Se podría así, por ejemplo, oponer los artículos de Guizot de *Archivos* o de *De los medios de gobierno y de oposición* a *De la democracia en Francia* (de 1849), así como podríamos encontrar en Royer-Collard una contradicción entre su discurso del 2 de enero de 1822 (sobre la libertad de prensa) y el del 4 de octubre de 1831 (sobre la herencia del título de par). División que, en un primer acercamiento, podríamos estimar que traduce una ruptura entre el liberalismo del período de oposición (Restauración) y el conservadurismo del período de participación en el gobierno (monarquía de Julio).

Sin embargo, no pienso que se pueda entender así el problema. Al contrario, me parece que hay una notable continuidad en el enfoque doctrinario del hecho democrático, desde la Restauración hasta la monarquía de Julio. Pero es sólo cuando los doctrinarios se encuentren más directamente enfrentados, ya en el poder, a la reivindicación emergente del sufragio universal cuando sus análisis esbozados bajo la Restauración se organizan en un sistema definitivamente coherente. Un importante artículo publicado por Guizot en 1837, "De la democracia en las sociedades modernas",<sup>13</sup> nos va a

12. El problema de los doctrinarios es haber buscado precipitar, en el sentido químico del término, demasiado rápidamente este equívoco.

13. *La Revue française*, noviembre de 1837, vol. III, pp. 139-225. El texto retoma muchos pasajes del artículo "Elecciones", del manuscrito *Filosofía política* y de la *Historia de los orígenes del gobierno representativo*. El artículo es anónimo, pero su atribución a Guizot, además de estas

permitir puntualizar la cuestión. El artículo consiste en una recensión de dos obras modestas, una de Édouard Alletz, *De la nueva democracia, o de las costumbres y la potencia de las clases medias en Francia*, la otra de Auguste Billiard, *Ensayo sobre la organización democrática de Francia*. Lo que le interesa a Guizot no son tanto las tesis propiamente dichas de estos dos publicistas mediocres, como la divergencia de sus conclusiones aun cuando parten de una misma constatación. Los dos autores describen en efecto la nueva sociedad francesa como democrática. El hecho es evidente a sus ojos y los dos estiman por igual que las instituciones y el gobierno deben basarse sobre este dato y adaptarse a esta situación. Pero el primero elogia sobre esta base la monarquía constitucional de Julio mientras que el segundo concluye de ello que el sufragio universal y la República son la única forma de organización política coherente con una sociedad democrática. "¿Qué es entonces esta democracia", se interroga entonces Guizot, "este hecho soberano que lleva a conclusiones tan contrarias a dos hombres esclarecidos y de buena fe, que la admiten igualmente?". Éste es, para Guizot, un signo de esa ambivalencia democrática que aparece aquí con todo su brillo, lo que no sucedía todavía verdaderamente en los años 1820.

Es entonces más allá de esta especie de evidencia primera del hecho democrático donde busca las raíces de esa contradicción. "Existe", observa también Guizot, "algo de verdadero, de muy verdadero en el hecho de que todos concuerden en reconocer que la sociedad actual es democrática. Pero también hay algo oscuro, muy oscuro incluso".<sup>14</sup> Pensar la democracia relevando los equívocos que implica, reducir la incertidumbre de un hecho cuyo alcance total aún no se puede percibir, poner un freno a la deriva del imaginario social que tiene allí su fuente: es alrededor de esos objetivos donde se estructura el edificio doctrinario. Tres elementos lo componen y le dan su coherencia: una teoría de la transición histórica, una teoría de la soberanía de la razón y una teoría de la ciudadanía capacitaria.

### La recurrencia bárbara

Como Auguste Comte y Saint-Simon, los doctrinarios recurrieron a la historia para dar un sentido a la modernidad. La idea de una sucesión de períodos críticos y de períodos orgánicos —de demolición y de construcción, en el lenguaje de Guizot— también está presente en aquéllos. Esta noción

repeticiones, queda autenticada por una carta de este último a Laure de Gasparin del 15 de septiembre de 1837. Véase A. Gayot, *Guizot et Madame Laure de Gasparin, documents inédits (1830-1864)*, París, 1934, p. 128.

14. Art. cit., p. 194 (mi subrayado).

permite, en efecto, legitimar históricamente la Revolución, incluidos sus excesos, como período de demolición necesaria, y justificar su clausura, cuando se trata de entrar en una nueva fase de construcción. Toda mutación del orden social es así entendida sobre el modelo de un vasto desarreglo de hombres y cosas, retorno temporario a una indiferenciación de las relaciones sociales. En esta perspectiva, durante la Restauración se comparará casi naturalmente la Revolución con una especie de confusión primitiva de lo social. Madame de Staël aquí había dado el tono desde comienzos del siglo. El carácter de la época bárbara, observa por su lado Guizot, "es el caos de todos los elementos, la infancia de todos los sistemas, una mezcolanza universal".<sup>15</sup> Es desde este punto de vista que el hecho democrático debe ser entendido en la historia, según los doctrinarios. Constituye una especie de potencia salvaje actuando en lo social, una inagotable energía oculta en la naturaleza humana, una pulsión primitiva y original. "La democracia", escribe Guizot, "es un grito de guerra; es la bandera de la mayoría de los de abajo contra la minoría de los de arriba. Bandera en alto tanto en nombre de los derechos más sanos, como de las pasiones más groseras y más insensatas; en alto tanto contra las usurpaciones más inicuas, como contra las superioridades más legítimas".<sup>16</sup> La democracia es así una *fuerza de sentido en sí indeterminada*: puede estar indiferentemente al servicio del bien o del mal. No jugó un rol positivo sino después de que hubiera sido podada, orientada, canalizada por la religión y la filosofía, la fe y la razón, "potencias sublimes que imprimieron a ese movimiento una dignidad, una autoridad que la Antigüedad no había sospechado".<sup>17</sup> Una y otra sucesivamente han dado sentido al impulso democrático, han legitimado y enmarcado su trabajo espontáneo de destrucción orientándolo hacia objetivos positivos. La supresión del régimen feudal, del régimen de castas, del régimen de derecho divino, fueron las grandes victorias de ese movimiento de la democracia en la historia, "victorias gloriosas, legítimas, que costaron mucho, y sin embargo valen más que lo que costaron".<sup>18</sup>

La visión tocquevilliana del río democrático debe mucho a este enfoque doctrinario del problema. Pero Tocqueville cree que es imposible ponerle un dique, mientras que todo el esfuerzo de un Guizot consiste justamente en frenar la potencia que arrastra, potencia de ahora en más, a sus ojos, únicamente negativa en una sociedad regulada por la igualdad civil.<sup>19</sup> "Que

15. *Civilisation en Europe*, p. 74. Véase igualmente sobre este tema *Shakespeare et son temps*, París, 1852, p. 79.

16. "De la démocratie dans les sociétés modernes", art. cit., p. 197.

17. Ídem, p. 198.

18. Ídem, p. 203.

19. "Algunos han dicho", escribe pensando en Tocqueville, "que podíamos meditar, disertar tanto

la democracia nueva comprenda entonces su antigua historia y su nuevo estado".<sup>20</sup> Guizot enfoca en esos términos la resolución de la ambivalencia democrática. Vemos aquí cómo nace esta idea a partir de una inflexión radical del sentido de la historia que instauraría una gran inversión de los signos de la acción. "Lo que en otro momento era la democracia hoy sería la anarquía", escribe por ejemplo.<sup>21</sup>

Ya no es solamente la moral o el derecho lo que separan lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Es una teoría de la historia que deviene el árbitro de la legitimidad de la acción de los hombres y de la pertinencia de sus reivindicaciones.

Para exorcizar la recurrencia bárbara se necesita entonces administrar el sentido de la historia y las representaciones de la transformación social que se vinculan a ella.

La teoría de la soberanía del pueblo es aprehendida como el simple reflejo, en el orden intelectual, de una situación de destrucción transitoria; no podría entonces tener validez universal. "Ella ha sido", escribe Guizot, "el pretexto racional de una necesidad práctica. Es una expresión simple, activa, provocadora, un grito de guerra, la señal de una gran metamorfosis social, una *teoría de circunstancia y de transición*".<sup>22</sup> Al mismo tiempo, y lógicamente, "cuando la circunstancia desaparece, cuando la transición se ha operado, el tema cae, es decir que las palabras que lo expresan no evocan las mismas ideas, no implican ya el mismo sentido".<sup>23</sup>

como nos gustara sobre la sociedad actual; que todas nuestras meditaciones, todas nuestras palabras serían vanas; que allí se encontraba, para bien o para mal, un hecho consumado, una decisión tomada; que no podíamos hacer nada y nada podremos hacer. Es verdad, hay allí un hecho consumado, y esperamos que así sea. ¿Pero este hecho es perfecto e inmóvil al mismo tiempo que está consumado? ¿No hay nada que decir sobre el tema, nada que hacer? Yo no tengo tanto desprecio por el espíritu del hombre en general ni por la sabiduría de mi época en particular [...] Las ideas democráticas, como tantas otras, apenas comienzan a ser entrevistas y comprendidas. Por su seguridad y por su honor, tienen necesidad todavía de sortear muchos exámenes, muchos tanteos. Estoy seguro de que las generaciones futuras no los ahorrarán. Que se apresten entonces y estén preparadas para sufrirlos" (ídem, pp. 195-196).

20. Ídem, p. 224.

21. Ídem.

22. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, pp. 144-146 (mi subrayado).

23. Ídem, p. 146. Vemos aquí cómo aparece una teoría del interés general. El "otro sentido" de la soberanía del pueblo al que Guizot se refiere aquí no es más que la idea del gobierno en vistas del bien común. Es un tema que estará en el centro de la propuesta de Barante en sus *Cuestiones constitucionales* (1849). Distinguirá el origen de la soberanía (en el pueblo) y su ejercicio (en el gobierno). "Reconocer que el origen de la soberanía está en el pueblo", escribirá, "quiere decir esencialmente que el gobierno debe actuar en vistas del interés general". Es lo que él llama la "soberanía constituida". Se puede observar que durante la monarquía de Julio Guizot no hablará casi nunca de soberanía del pueblo, sino esencialmente de *soberanía del número*, en una perspectiva crítica.

Gobernar implica entonces apoyarse sobre una conciencia clara del movimiento de la historia y saber administrar y componer las grandes fuerzas que estructuran la relación social en lo más profundo. Esas grandes fuerzas "naturales e indestructibles" para Guizot son dos: "Una es la tendencia a la producción de desigualdad, la otra es la tendencia al mantenimiento o al recuerdo de la igualdad entre los individuos".<sup>24</sup> La barbarie no es, para él, más que una especie de confusión de la naturaleza; un estado de no discernimiento de ese principio físico cuyos signos los hombres invierten sin saberlo.<sup>25</sup>

### El orden de la razón

Hablando en 1826 de la teoría de la soberanía de la razón, *Le Globe* escribe que es "la teoría del siglo".<sup>26</sup> En efecto, es a partir de allí que los publicistas liberales creen anular tanto a Rousseau como a Bonald, es decir, a los partidarios de la soberanía del pueblo y a los defensores del derecho divino. Esta teoría está en el corazón de la enseñanza de Victor Cousin, por entonces suplente de Royer-Collard, en 1817 y 1818;<sup>27</sup> fue desarrollada en el *Comentario sobre "El espíritu de las leyes" de Montesquieu*, que publica Destutt de Tracy en 1819, y en las dos partes del *Comentario sobre la obra de Filangieri*, de Benjamin Constant (1822 y 1824). Pero es Guizot el que sin ninguna duda le dará su mayor brillo en los cursos sobre los orígenes del gobierno representativo, que dio de 1820 a 1822. Y la cuestión es lo su-

24. *Origines du gouvernement représentatif*, t. II, p. 302.

25. Jouffroy desarrolla la idea del dualismo moderno en términos bastante próximos. La sociedad moderna es para él una "civilización media", una mezcla de civilización y de barbarie. "La barbarie", escribe, "es un elemento inerte mientras que la civilización es un principio activo, la civilización es la llama, los bárbaros no son sino la madera verde que mantiene el fuego a riesgo de ahogarlo", en "Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité", *Le Globe*, 16 de junio de 1827 (artículo retomado con algunas modificaciones en *Mélanges philosophiques*, ob. cit.). La historia de la civilización es naturalmente la de la depuración progresiva de la barbarie, el principio positivo de ésta (la independencia individual, la igualdad) desprendiéndose de su principio negativo (la confusión y la anarquía). Sobre este tema bajo la Restauración y la monarquía de Julio, véase la tesis de Pierre Michel, *Un mythe romantique, les barbares (1785-1848)*, Lyon, PUL, 1981.

26. *Le Globe*, 25 de noviembre de 1826, t. IV, p. 235, introducción a un texto de Guizot, "De la souveraineté", que retoma los cuatro primeros capítulos del manuscrito *Philosophie politique*. Véase M. Barbé, *Étude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, París, 1904.

27. Curso publicado con el título *Curso de filosofía sobre el fundamento de las ideas absolutas, lo verdadero, lo bello y el bien*.

ficientemente importante a sus ojos como para redactar entre 1821 y 1823 un texto de un centenar de páginas titulado "De la soberanía".<sup>28</sup>

"No creo", escribe Guizot, "ni en el derecho divino ni en la soberanía del pueblo, según se la entiende casi siempre. No puedo ver allí sino las usurpaciones de la fuerza. Creo en la soberanía de la razón, de la justicia, del derecho: ése es el soberano legítimo que busca el mundo y que buscará por siempre; pues la razón, la verdad, la justicia no residen en ninguna parte completas e infalibles. Ningún hombre, ninguna reunión de hombres la posee y no puede poseerla sin lagunas y sin límites".<sup>29</sup> Ningún poder absoluto podría ser legítimo, no hay soberanía de derecho sobre la tierra: es en esos términos exactos como podemos resumir la manera en que Guizot entiende el problema de la soberanía. Al igual que Benjamin Constant, se rehúsa a ubicarse en el mero punto de vista de la naturaleza de los que detentan el poder, para considerar el estatus del poder en sí mismo.<sup>30</sup> Pero, a diferencia de este último, Guizot no basa de ninguna manera este rechazo de la soberanía terrestre en el principio de la inviolabilidad de los derechos del individuo.<sup>31</sup>

Guizot parte de la falibilidad de todo poder humano, en tanto permanece siempre distante de la razón, y rechaza firmemente la pretensión de cualquier poder de arrogarse los atributos de una soberanía completa en nombre de una trascendencia radical de la razón y de la justicia.<sup>32</sup> Su liberalismo no procede entonces de la libertad-autonomía de los individuos. De alguna manera no hace más que constatar el margen de incertidumbre y de error inherente a todo poder con respecto a aquello que ordenarían la verdad y

28. Ese manuscrito representaba el primer libro de un tratado de filosofía política que Guizot proyectaba escribir en esta época (Archives Nationales: 42 AP 296); reproducido parcialmente en diversas obras (algunos capítulos teóricos de la *Historia del gobierno representativo*, el artículo "Elecciones" de 1826, el artículo "De la democracia" de 1837), constituye con estos últimos el núcleo de su filosofía política.

29. *Du gouvernement* (1820), p. 201.

30. Véase el capítulo I de los *Principios de política*, de Constant, donde critica vivamente a aquellos "cuya furia está dirigida contra los poseedores del poder y no contra el poder mismo. En lugar de destruirlo, no han buscado otra cosa que desplazarlo" (*Oeuvres*, Pléiade, p. 1070). Véase el comentario de Gauchet en su edición de Constant, Pluriel, 1980.

31. Véase Constant: "La soberanía no existe sino de una manera limitada y relativa. Allí donde comienza la independencia y la existencia individual, se detiene la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad sobrepasa esa línea, se vuelve tan culpable como el déspota que no tiene otro título que la espada exterminadora" (idem, p. 1071).

32. Anula así tanto a la monarquía de derecho divino como al gobierno democrático en tanto ambos pretenden encarnar la soberanía de derecho sobre la tierra. Pero al ser necesaria una cierta permanencia del poder, y esta permanencia es a sus ojos la gran ventaja de un gobierno monárquico hereditario, hay que combinarla entonces con el respeto del principio de la soberanía de la razón. La monarquía parlamentaria realiza este acuerdo distinguiendo el *ejercicio* del poder, de tipo permanente, que encarna el rey, y su *acción*, que incumbe al gobierno, sometida a las leyes de la razón.



la justicia. Era una manera de reconciliar el liberalismo y la religión, a la inversa de lo que el movimiento de las ideas había parecido desarrollar en el siglo XVIII.

La manera como Guizot comienza su obra proyectada sobre la soberanía es completamente significativo a este respecto y vale la pena citarlo ampliamente. "El hombre se construyó ídolos", observa; "los ha llamado Dios y los ha adorado. A medida que el hombre creció, que su espíritu se abrió hacia un horizonte más vasto y más puro, reconoció la vanidad de sus ídolos y los destruyó. De progreso en progreso, desplazando sin cesar su dios visible, siempre lo ubicó en alguna parte, no podía ni arreglarse sin él ni atenerse a su primera fe, igualmente incapaz de encerrar a Dios en una imagen terrestre o de resignarse a no verlo jamás cara a cara, con forma y rasgos visibles. Así como se construyó dioses, el hombre se creó amos. Intentó ubicar la soberanía en la tierra al igual que la divinidad. Quiso que sobre sí reinara un poder que tuviera, bajo su obediencia, un derecho inmutable y certero. Sin límite y sin contrapartida, no tuvo mejor suerte en fijar su obediencia, como no la tuvo con su fe. Con esta soberanía original e infinita, invistió tanto a un hombre como a muchos, aquí una familia, allí una casta, más allá al pueblo entero [...] Es la historia de las sociedades humanas. Nos sorprendemos de sus revueltas contra los poderes antiguos y reverenciados mucho tiempo. Habría que sorprenderse de su confianza en los nuevos poderes que aceptan. Le temen a los déspotas y en alguna parte quieren el despotismo, a todo precio. Frecuentemente desplazado, el poder absoluto obtuvo siempre un asilo, un trono".<sup>33</sup> Esta idolatría para Guizot no deriva solamente de la ceguera o aun del orgullo. Se deriva también de la debilidad del hombre, que difícilmente es capaz de resignarse a vivir sin un apoyo fijo y seguro, atormentado por tener que dedicarse sin cesar al examen y a la búsqueda de la verdad.<sup>34</sup> Es en ese contexto donde se elabora lo que más tarde se denominará *espiritualismo laico*, que es a la vez, indisociablemente, exigencia moral y norma política nueva. La razón doctrinaria, a la cual Guizot se refiere, es entonces una razón trascendente, a la que los individuos no podrían nunca acceder plenamente. No es la razón utilitaria de Destutt de Tracy que define el bien y el mal, lo justo y lo injusto, a través de lo que es conforme a la naturaleza humana y adecuado para asegurar su felicidad. Cousin será el teórico de esta concepción impersonal y absoluta de la razón, criticando violentamente el enfoque utilitarista. El hombre, para Cousin, jamás puede decir "esto es lo verdadero". El *cogito* no puede llevar a la razón porque cuando el hombre dice "yo pienso" no hace otra cosa que emitir una opinión particular, un sentimiento, en cierta forma un *voto*. El criterio

33. "De l'idolâtrie politique", capítulo I del manuscrito *Philosophie politique*.

34. "Causes et limites de l'idolâtrie politique", ídem, capítulo III.

de lo verdadero no está ni en la opinión ni en el testimonio de los hombres: es la razón sola en su esencia y su pureza primitiva; razón absoluta que sólo es recibida por el yo y pierde su carácter cuando se ofrece como razón personal y privada. Esta razón doctrinaria está entonces en las antípodas de la razón kantiana, que basa su derecho en la autonomía de la voluntad.

Llevando su lógica hasta el final, Guizot no se contenta, en efecto, con criticar el principio de la soberanía política. A sus ojos, tampoco podría haber una cuestión de soberanía personal. "No es verdad", escribe, "que el hombre sea amo absoluto de sí mismo, que su voluntad sea su soberano legítimo, que en ningún momento, por ningún motivo, nadie tenga derecho sobre él si no lo consiente".<sup>35</sup> Si la voluntad no es el soberano legítimo del hombre, es que no es de ella de quien recibe las leyes morales cuya existencia reconoce: "Las recibe de más arriba. Le llegan de una esfera superior a la de la libertad, de una esfera donde la libertad no existe, donde el debate se eleva no entre lo que quiere o no quiere el hombre, sino entre lo que es verdadero o falso, justo o injusto, conforme o contrario a la razón".<sup>36</sup> Tomando ejemplo de los locos y los niños, Guizot demuestra que su voluntad no podría guiarlos. Es necesario que una razón externa, una "inteligencia superior y razonable" los gobierne. "Lo que es verdad en el niño y en el loco", prosigue, "es verdad para el hombre en general. En la acción del hombre sobre el hombre, así como en su acción sobre sí mismo, nadie tiene derecho a hacer la ley por el mero hecho de quererlo, ni de rechazar la ley por el mero hecho de no quererlo. Ya se trate de orden o de resistencia, de gobierno o de libertad, la voluntad sola no confiere ningún derecho, ningún poder legítimo: la razón y la justicia tienen derecho sobre todas las voluntades".

La limitación del poder, que no podría identificarse con la razón, tiene entonces como corolario la reducción de los derechos de la voluntad. "En lugar entonces de elevar todas las voluntades al rango de soberanos", concluye Guizot, "era necesario proscribir en todas partes el poder absoluto en lugar de abrirle un refugio en cada voluntad individual, y reconocer en cada hombre el derecho, que en efecto le pertenece, de no obedecer más que a la

35. Ídem, capítulo XVIII, "De la souveraineté personnelle" (pasaje reproducido en el artículo "De la démocratie" de 1837).

36. Ídem. La posición de Guizot no variará nunca sobre este punto esencial. En uno de sus últimos textos, escribirá por ejemplo: "Dios ha creado al hombre libre. La libertad es el primer hecho humano que constata la historia cristiana. La libertad es entonces para el hombre un hecho primitivo y de voluntad divina. Pero precisamente en el seno de su libertad, y para luchar contra las tentaciones de la pasión, los desvíos del pensamiento y las debilidades de la voluntad, es necesario que el hombre sienta y reconozca por encima suyo leyes que él no ha creado y que él no podría abolir aunque pueda violarlas [...] Esos puntos fijos, esas leyes superiores a la voluntad y a la potencia humana, son lo que el cristianismo le dio al hombre" (*Le Christianisme au XIX<sup>e</sup> siècle*, N° 1, 5 de enero de 1872). Pero bajo la Restauración, la Razón no está precisada de manera tan religiosa.

razón, en lugar de atribuirle el derecho, que no tiene, de no obedecer más que a su voluntad". Ésa es la esencia de la teoría doctrinaria de la soberanía de la razón. Es liberal en tanto denuncia todas las formas de despotismo y niega a un poder cualquiera el derecho de decirse verdaderamente soberano, pero no concede por ello nada a los derechos intrínsecos del individuo.

"La libertad", dice Guizot, "no es en el hombre sino la potencia de obedecer a la verdad que pueda reconocer, y de conformar a ella sus actos. En este sentido, la libertad es muy respetable, pero sólo es respetable en este sentido".<sup>37</sup> La deliberación entre los motivos de la acción y el juicio del hombre que la realiza no dan cuenta en absoluto, para Guizot, del libre albedrío: "Se trata de *actos de inteligencia, no de libertad*".<sup>38</sup>

La mano invisible de los economistas (el mercado) es sustituida, en los doctrinarios, por una "*mano irresistible*", la de la razón, que extiende su imperio por el mundo. ¿Pero cómo esta razón se presenta en el mundo? ¿Cómo pensar prácticamente esta relación de presencia/ausencia de la razón soberana?

"El liberalismo", escribía Lammenais, "no es más que la impotencia en que se encuentra toda sociedad cristiana de soportar un poder puramente humano".<sup>39</sup> Era razonable a sus ojos no querer obedecer a ningún poder puramente humano, pero se equivocaba al creer que no existe entre los hombres más que poderes humanos. Lo propio de los liberales defensores de la teoría de la soberanía de la razón, en efecto, había consistido en incorporar la crítica ultra de la soberanía del pueblo laicizándola radicalmente. De allí el problema de la *mediación de la razón* que debían resolver (problema que la teoría ultra del derecho divino resolvía en sí misma). Respondiendo a Lammenais, Rémusat escribe: "Entendemos que ninguna soberanía humana es absoluta, es decir, que la infalibilidad no existe sobre la tierra. La ley soberana, la razón infalible es, entonces, la ley, la razón, la sabiduría divina, o Dios mismo. Pero esta ley, sin embargo, se revela en este mundo; esta razón es comunicada allí a inteligencias que la reconocen y la proclaman".<sup>40</sup> Esta concepción de la mediación-revelación de la razón permite distinguir así la teoría doctrinaria del anarquismo puro.<sup>41</sup> La razón soberana es a la vez completamente exterior a la esfera humana y se ve reflejada en ésta. Reflejada en rigor de una doble manera. Primero en el sentido común, en

37. *Origines du gouvernement représentatif*, t. I, p. 250.

38. *Civilisation en France*, t. I, p. 141 (mi subrayado). Véase respecto a este punto toda la quinta lección donde Guizot comenta la doctrina de Pelagio en el siglo V.

39. Lammenais, *Progrès de la révolution et de la guerre contra l'Église*, París, 1829.

40. *Le Globe*, 11 de marzo de 1829, t. VII, pp. 156-157.

41. Ésa era, por otra parte, la crítica que a menudo le habían hecho, especialmente los ultras: de disolver la sociedad y de legitimar la anarquía colocando la razón por encima de la sociedad.

tanto se da como razón espontánea, universal e impersonal a la vez, accediendo luego en la filosofía al estadio de razón refleja.

Victor Cousin se convertirá en el pensador de este subhegelianismo frágil.<sup>42</sup> Es el lado débil del pensamiento doctrinario. Su consistencia filosófica es nula y hoy nos cuesta releer esas interminables páginas de Cousin, marcadas por la querella antisensualista todavía muy presente, y el descubrimiento de Reid, sobre la "percepción espontánea de la verdad". Su vulgarizador, Damiron, resumía de manera confusa esta recepción de la razón en el alma humana en los términos siguientes, que evitan todo comentario:

Para asistir al espectáculo, por otra parte tan difícil de ver, de esta facultad ejerciéndose en toda su pureza, ¡es necesario tratar de sorprenderse en uno de esos estados donde el yo no está en juego y se olvida!<sup>43</sup>

La segunda dimensión, sociológica, de esta teoría de la reflexión de la razón en la humanidad se vincula más con la atención. El tema de las *capacidades* deriva de ella, en efecto, directamente. "Así", escribe Rémusat, "no hay equívoco ni contradicción. Ninguna soberanía absoluta se ha realizado en este mundo; pero, invisible y presente, la razón suprema habla a la razón humana, y sólo le habla a ella. Todos escuchan su voz, no lo suficiente como para seguirla de manera similar, pero lo suficiente como para estar similarmente obligados a seguirla. De allí el vínculo de las inteligencias, de allí esta sociedad espiritual que sirve de fondo y de ejemplo a la sociedad civil. ¿A quién pertenece entonces el poder político? A los más capaces de hacer prevalecer la ley común de la sociedad, a saber, la justicia, la razón, la verdad. ¿Cuál es la mejor constitución política? La más apropiada para arrojar luz sobre la verdad de cada cosa, y para conducir el poder a manos de aquellos que mejor sabrán ejercerlo".<sup>44</sup> Entonces, es de una manera sociológica que los doctrinarios resuelven el problema planteado por la presencia-ausencia de la soberanía del derecho. Superan las contradicciones prácticas del pensamiento liberal común por medio de una sociología.

42. Hegel dirá de Cousin: "Ha pescado algunos peces en mis aguas, pero los ha rehogado hábilmente en su salsa". Véase el interesante artículo de P. Vermeren, "Les vacances de Cousin en Allemagne", *Raison présente*, N° 63, 1982.

43. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle*, 3ª ed., París, 1834, t. II, p. 335.

44. Rémusat, art. cit. de *Le Globe*, p. 157. En *La sagrada familia*, Marx hablará a este respecto de la enseñanza de los doctrinarios, "quienes, con el único fin de excluir a las masas y gobernar solos, proclamaban la soberanía de la razón en oposición a la soberanía del pueblo. Es algo lógico. Si la actividad de la humanidad real no es otra cosa que la actividad de una masa de individuos humanos, es necesario, en cambio, que en el otro polo la universalidad abstracta, la Razón, el Espíritu posean una expresión abstracta que se agote en algunos raros individuos" (*Oeuvres*, t. III, *Philosophie*, La Pléiade, 1982, p. 517).



El objeto del sistema representativo cambia entonces de naturaleza, como hemos destacado. Ya no consiste en regular una aritmética compleja de intereses y de voluntades, sino “de recoger, de concentrar toda la razón que existe dispersa en la sociedad”,<sup>45</sup> “de extraer de la sociedad todo lo que ella posee de razón, de justicia, de verdad, para aplicarlo a su gobierno”.<sup>46</sup> La teoría de la soberanía de la razón, por lo tanto, no lleva solamente a criticar la idea de soberanía del pueblo y a negar la posibilidad de toda soberanía de derecho. Conduce a una doctrina nueva de la representación. “Existe en toda sociedad”, escribe Guizot, “una cierta suma de ideas justas. Esta suma de ideas justas está dispersa en los individuos que componen la sociedad y está desigualmente repartida entre ellos [...] El problema consiste en recoger de todas partes los fragmentos dispersos e incompletos de ese poder, de concentrarlos y de constituirlos en gobierno. En otras palabras, se trata de descubrir todos los elementos de poder legítimo diseminados en la sociedad, y de organizarlos en poder de hecho, es decir, de concentrarlos, de realizar la razón pública, la moral pública, y de convocarlos al poder. Lo que se suele denominar *representación* no es otra cosa que el medio de llegar a ese resultado. No es una máquina aritmética destinada a recoger y a enumerar las voluntades individuales. Es un procedimiento natural para extraer del seno de la sociedad la razón pública, que es la única con derecho a gobernar”.<sup>47</sup>

La soberanía de la razón se resuelve así en “soberanía social organizada”,<sup>48</sup> como legitimación de la dominación de hecho de aquellos que poseen la “inteligencia social”. El gobierno es en la sociedad lo que el padre es en la familia: la expresión de una razón superior, más apta que las otras para juzgar lo justo y lo injusto, lo que es razonable y lo que no lo es.

### El ciudadano capacitario

Si la razón es soberana, los hombres no podrían inventar las leyes. Se trata solamente de descubrirlas. El sistema político no es entonces el lugar donde voluntades autónomas se encuentran y tratan de llegar a un acuerdo, según modalidades que los mismos publicistas habrían definido. El sistema político participa, antes que nada, en una empresa de discernimiento.

45. Guizot, artículo “Élections”, p. 406.

46. *Origines du gouvernement représentatif*, t. I, p. 98.

47. Ídem, t. II, pp. 149-150.

48. “El gobierno constitucional es la soberanía social organizada. Fuera de ello, no hay otra cosa que la sociedad flotando al azar, luchando con las posibilidades de una revolución” (discurso en la Cámara del 18 de agosto de 1842 sobre la regencia, en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 681).

La noción de capacidad toma sentido en esta perspectiva, ya que Guizot la define como la “facultad de actuar según la razón”.<sup>49</sup> En ella se establece un punto de encuentro entre el orden de la razón y el orden de la acción humana. Suprime la distancia entre derecho natural y derecho positivo y resuelve su antagonismo en un *proceso cognitivo*.<sup>50</sup> “Es la capacidad la que confiere el derecho”, escribe Guizot, “y la capacidad misma es un hecho independiente de la ley, que la ley no puede ni crear ni destruir a voluntad, pero que ella debe aplicarse a reconocer con exactitud, para reconocer al mismo tiempo el derecho que se deriva de ella”.<sup>51</sup> Si la capacidad confiere el derecho, significa que éste se hunde en la razón y constituye su desciframiento. Esta noción de capacidad es la piedra angular de toda la filosofía política de Guizot, el núcleo duro al cual conducen la teoría de la soberanía de la razón y la filosofía de la historia de los doctrinarios. “Es la más bella y la más útil conquista que hemos hecho desde hace quince años”, dirá Guizot en 1831. “El principio de la capacidad política, efectivamente, destronó la anarquía.”<sup>52</sup>

Filosofía política y sociología devienen así indisolubles. Con los doctrinarios, ya no hay indiferenciación sociológica de la teoría política. Cuando Hobbes, Locke o Rousseau trataban de pensar los fundamentos del orden social, le adjudicaban a instituciones o a mecanismos políticos la tarea de regular las pasiones y componer una aritmética política de la justicia. Partían del hombre en singular, como ser genérico, y pensaban como arquitectos las condiciones de la vida en común. La teoría del Estado o la del mercado no descansaban sobre una sociología. Nada de esto sucede con los doctrinarios. Es en la estructura social misma donde buscan, con el principio de capacidad, los mecanismos reguladores de lo político. Perspectiva que, en rigor, era también la de todos los grandes pensadores reaccionarios posrevolucionarios, como Bonald, que pregonaban una reconstitución social que no podía ser para ellos más que el retorno a una sociedad de órdenes, para

49. Artículo “Elections”, p. 385. Se pueden encontrar los primeros desarrollos de esta concepción de la capacidad en los artículos del *Moniteur* del 31 de diciembre de 1816 y del 22 y 23 de enero de 1817, donde Guizot defendía, en nombre del gobierno, los fundamentos de la ley electoral de 1817 (en cuya preparación había trabajado con Barante, Molé, Royer-Collard y Mounier).

50. Guizot pensó también su teoría política como una doble superación de lo que él llama, en *Orígenes del gobierno representativo*, la “escuela histórica” y la “escuela filosófica”, aun cuando reconoce participar en cierta manera de la primera. Es así una manera de devolver una cierta autonomía al arte de gobernar, cuestión ausente de las propuestas de los filósofos políticos de los siglos XVII y XVIII, que pensaban la buena sociedad en sí misma. Sobre este punto capital, véase L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, París, 1954, y F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, 1969.

51. Artículo “Elections”, ibidem.

52. Discurso en la Cámara, 8 de febrero de 1831, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 214.

salir de la anarquía ligada al advenimiento del individuo. El siglo XIX, en este sentido, es claramente el *siglo de la sociología*. Con perspectivas evidentemente diferentes, Auguste Comte, Guizot o Bonald se hacen sociólogos por necesidad problemática. Tienen en común la búsqueda de condiciones de un nuevo modo de encastramiento de lo político en lo social. El nacimiento de la sociología puede ser entendido como una respuesta a lo que se percibe como la quiebra de la filosofía política clásica (de los siglos XVI a XVIII). Es el intento de dar forma e inteligibilidad a una sociedad que ya no tiene *asideros*<sup>53</sup> por donde ella pueda ser a la vez entendida y conducida.<sup>54</sup>

Lo propio de la perspectiva de los doctrinarios, y es allí donde se diferencia de Bonald o de Montlosier, es haber querido introducir en el pensamiento de lo político un punto de vista sociológico que integre como un hecho irreversible y positivo la realización de la igualdad civil y el pleno reconocimiento del individuo moderno. El punto de vista doctrinario es, a la vez, superación del antagonismo entre el pensamiento reaccionario y el pensamiento liberal-democrático y conciencia de liberar a la filosofía del círculo, juzgado vicioso, de su enfrentamiento. El principio de capacidad induce en efecto una representación de lo social alternativa a los dos modelos "clásicos" del cuerpo y del mercado. O más exactamente, introduce un principio de orden en la sociedad de mercado, abriendo el camino a una clasificación social de tipo nuevo. Siendo la capacidad una facultad, y no una cualidad, tiene una dimensión a la vez personal e impersonal. Permite distinguir a quienes están dotados, los capaces, del resto de la población, pero sin que éstos puedan pretender incorporársela y poseerla totalmente. El principio de capacidad permite aliar así estabilidad y movilidad de lo social, orden y movimiento. "Son las cosas mismas las que hay que fijar", escribe Guizot, "y los hombres se ordenarán sin esfuerzo alrededor de ellas".<sup>55</sup>

Los capaces no retienen ningún derecho propio en sí mismos. Su voluntad no vale más que la de los otros hombres. Sólo pueden jugar un rol particular en tanto servidores de una razón que sigue siendo superior a ellos. Lo que los convierte colectivamente en clase legítimamente dirigente es la parte de razón que está encarnada en ellos. Constituyen una clase, en el sentido moderno del término, sin formar ni una corporación, ni un cuerpo privilegiado, ni una asociación que sea una adición de intereses privados.

Si el ciudadano capacitario es el único que puede votar, es porque *el*

53. Véase toda la problemática de las "asas" con las que hay que aprender a captar la sociedad, en *De los medios de gobierno y de oposición*.

54. Robert Nisbet ha percibido bien el problema en *The Sociological Tradition* (Nueva York, Basic Books, 1966); pero a mi entender reduce su alcance describiendo de manera demasiado simplificada el desarrollo de la sociología y la ve ligada a lo que él caracteriza de manera muy vaga como un movimiento de reacción "romántica" a la filosofía de las Luces.

55. "Du choix des hommes", *APPL*, t. II, N° 5, noviembre de 1817, p. 65.

*elector ejerce una función y no un derecho*. Esta idea-fuerza se impone en los trabajos de preparación de la ley electoral de 1817.<sup>56</sup> Registra, en el orden de las instituciones, las consecuencias de la teoría de la soberanía de la razón y del principio de las capacidades. "Hay en la sociedad", dice Guizot, "electores naturales, legítimos, electores ya hechos, cuya existencia precede el pensamiento del legislador y que él debe solamente preocuparse por descubrir".<sup>57</sup> El principio de las capacidades da así un fundamento teórico coherente a la idea de una distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos que Sieyès y luego Barnave habían esbozado. En tanto el elector ejerce una función, la capacidad política es entendida como una especie de *competencia* particular. La nueva concepción de la ciudadanía inducida por el principio de las capacidades se integra así sin dificultades en la perspectiva de una división del trabajo social. El régimen representativo, en el sentido en que lo entienden los doctrinarios, no es entonces solamente un medio de preservarse de la invasión del número, sitio de las pasiones más incontrolables: constituye en sí un progreso en la concepción del sistema político, equivalente al que representa el principio de la división del trabajo en economía. Este principio de las capacidades se inscribe entonces en la visión más global de un mundo donde la selección de los mejores se transforma en cada dominio en la condición de un progreso de la civilización. Guizot compara por ejemplo las garantías de capacidad electoral con las garantías particulares que se requieren para el ejercicio de ciertas profesiones (abogados, médicos, entre otros).<sup>58</sup>

El objetivo de los doctrinarios no es tanto instituir a la burguesía como clase dirigente, como si lo económico debiera dirigir lo político, sino más bien *crear una clase política en la sociedad*. Clase política cuya existencia y cuyo rol derivan de una distinción funcional entre sociedad civil y política.<sup>59</sup> Eso es, además, lo que les permite conciliar orden y democracia. "La democracia moderna", escribe Guizot, "no está dedicada a la vida política [...] Ella no aspira al poder, no aspira a gobernar ella misma, ella quiere intervenir en

56. Esta comisión preparatoria fue de hecho el verdadero crisol del grupo doctrinario.

57. Artículo "Elections", p. 384.

58. Discurso en la Cámara, 3 de mayo de 1819 (como comisario del rey), en *Histoire parlementaire*, t. I, pp. 4-6.

59. Distinción funcional que no es contradictoria, para los doctrinarios, con la noción de poder social. Ellos distinguen, en efecto, la noción de poder social como gestión de la sociedad civil, y la de poder político en el sentido de dirección de la sociedad y orientación de su historicidad. Ello no quita sin embargo que introduzcan una tensión entre la "interioridad" de la primera y la "exterioridad" de la segunda, tensión que no es tanto funcional (diferencia Estado/sociedad civil) como *sociológica* (la relación de las capacidades con la masa de los hombres, en general, y la relación de las capacidades que ejercen el poder político con los hombres activos de la sociedad civil que ejercen allí un poder social, en particular).

el gobierno todo lo necesario para ser bien gobernada, y poder, con total seguridad, ocuparse de la vida doméstica, de los negocios privados".<sup>60</sup> La democracia rige la sociedad civil y el principio de las capacidades gobierna la sociedad política. Esta distinción entre orden social y orden político es fundamental en Guizot y Royer-Collard. Hablando de ello, Rémusat escribirá: "Fueron los doctrinarios los que mejor echaron luz a esta distinción, bien percibida por Sieyès en el comienzo de la Revolución, y los que se entregaron con más insistencia a extraer todas sus consecuencias".<sup>61</sup> La retórica doctrinaria intentará explicar incansablemente que democracia social y capacidad política no son antinómicas. Y el verdadero peligro no está sino en la aplicación de los principios democráticos a la vida política.<sup>62</sup>

Guizot distingue de manera cuidadosa, sobre esta base, los derechos sociales y los derechos políticos. Los primeros son universales, idénticos para todos, inherentes a la humanidad. Su expresión es el principio de igualdad en el orden civil y en el orden moral. Son derechos permanentes. Los segundos son, al contrario, esencialmente variables. "Son poderes sociales", escribe. "Un derecho político es una porción de gobierno: sea quien fuere que lo ejerza decide no solamente sobre lo que le concierne personalmente sino sobre lo que concierne a la sociedad o a una porción de la sociedad. No se trata entonces allí de la existencia personal, sino de la sociedad, de su organización, de los medios para su existencia. De ello se sigue que los derechos políticos no son universales, iguales para todos. Son especiales, limitados. Consultad la experiencia del mundo: numerosas clases de individuos, mujeres, mineros, domésticos, la gran mayoría de los hombres están en todas partes privados de derechos políticos. Y no solamente están privados de ellos, sino que además condiciones y garantías han estado vinculadas, en todas partes y en todos los tiempos, a los derechos políticos como prueba de presunción de la capacidad necesaria para ejercerlos en el interés de la sociedad, que es la esfera que concierne a esos derechos, y

60. Discurso en la Cámara, 5 de octubre de 1831, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 316. Este problema estará en el centro de la crítica del régimen de Julio. Véase por ejemplo el folleto de Duvergier de Hauranne, *De la réforme électorale et de la réforme parlementaire*, París, 1847.

61. Rémusat, "De l'esprit de réaction, Royer-Collard et Tocqueville", *Revue des Deux Mondes*, 15 de octubre de 1861, p. 795.

62. De allí la ambivalencia fundamental de la idea de democracia en los doctrinarios. En tanto democracia social (sistema de la igualdad civil en la sociedad), constituye "el único fundamento del gobierno constitucional" (Guizot, *APPL*, t. II, N° 8) y hay que celebrar que se la vea "fluyendo en abundancia" (véase el famoso discurso de Royer-Collard del 2 de enero de 1822). Francia es en esta perspectiva "la más grande sociedad democrática moderna" (Guizot, discurso del 18 de agosto de 1842, en *Histoire parlementaire*, t. III). En tanto democracia política, poder del número, no es más que un principio de anarquía, de destrucción.

sobre la cual éstos actúan".<sup>63</sup> Estas palabras parecían obviedades durante la Restauración y la monarquía de Julio. Sin embargo no hacían otra cosa que retomar la teoría del *ciudadano propietario* de Sieyès o de Barnave. La idea fundamental de los dos es, en efecto, que solamente es un verdadero ciudadano aquel que está interesado en los asuntos públicos, porque posee algo que desea conservar. "Los ciudadanos que, obligados a trabajar para subvenir sus necesidades, en forma inmediata y sin cesar por la nulidad absoluta de su fortuna, no pueden adquirir ninguna de las luces necesarias para tomar decisiones, no tienen un interés suficientemente poderoso para la conservación del orden social existente", decía por ejemplo Barnave en su célebre discurso del 11 de agosto de 1791 en la Asamblea Constituyente.<sup>64</sup> La perspectiva seguía siendo la del *ciudadano-accionista*.<sup>65</sup> Sieyès estimaba así que los ciudadanos activos eran "los verdaderos accionistas de la empresa social", en una perspectiva económica de lo político que finalmente debía mucho a Adam Smith. No es el caso de los doctrinarios.<sup>66</sup> Lo político no es para ellos solamente una dimensión de la existencia social. Es distinta y está separada de ésta en tanto es el lugar donde se piensa la *idea misma de sociedad*, como realidad trascendente a todo el sistema de las relaciones particulares que ella contiene. La esfera política, en su diferencia, traduce el hecho de que la humanidad realiza una tarea y obedece a un movimiento que la supera (movimiento que es el de la civilización). El interés general, el interés social, no puede entonces ser determinado por una aritmética, una adición de los intereses particulares. Hay una existencia propia que funda la autonomía de la sociedad política. Es en esos términos que hay que entender la agudeza de la propuesta doctrinaria sobre las capacidades.

63. Discurso citado del 5 de octubre de 1831, p. 308.

64. Véase la reimpresión del antiguo *Moniteur*.

65. Es también, en lo fundamental, la idea de Constant. Véase el capítulo IV de sus *Principes de politique*: "Sólo la propiedad le da a los hombres la capacidad del ejercicio de los derechos políticos" (p. 1113). Para él, los individuos que residen en un mismo territorio no son todos miembros del Estado. En el artículo "Élections", Guizot distingue en verdad tres clases de ciudadanos (los rentistas, los capitalistas, los asalariados), cuyas condiciones de vida determinan la posibilidad que tienen o no de cultivarse y de superar el círculo estrecho de su interés individual, pero no reduce la ciudadanía a una categoría que en última instancia sería económica.

66. Es el error que comete Jaurès cuando interpreta, en su *Histoire socialiste de la Révolution* ("L'oeuvre des constituants", París, s/d, p. 405), que cuando Barnave y Thourret pronuncian en la Constituyente el término "clase media" prefiguran el doctrinarismo de Guizot. Si Barnave, Duport y Alexandre de Lameth anuncian en algunos aspectos a los doctrinarios, no es tanto en su percepción de la sociedad francesa como en la manera como se representan la clausura de la Revolución. Véase por ejemplo el discurso de Adrien Duport del 16 de mayo de 1791 (a propósito de la reelegibilidad de los diputados), donde declara: "La Revolución se ha hecho, y el peligro consiste en creer que no ha terminado". Sobre este punto, ver la obra de Georges Michon, *Essai sur l'histoire du parti feuillant*. Adrien Duport, París, 1924.

La idea de capacidad no se reduce a la noción de censo electoral,<sup>67</sup> es mucho más amplia y casi de otra naturaleza. Reenvía a una facultad indivisible de captar el trabajo de la razón en la historia (para ayudar a realizarlo), mucho más allá, entonces, de la esfera de la experiencia personal de aquellos que la poseen. Indivisible porque es diferente a todos los *signos* prácticos que permiten develarla y a todas las *especialidades* a las que puede remitir (en el orden de la técnica administrativa o gubernamental, por ejemplo). Define una "sociedad de las inteligencias" superior a todas las distinciones profesionales de los que la componen. Es por ello que Guizot se opuso fuertemente, durante los debates que precedieron al voto de la ley electoral el 8 de enero de 1817, a la propuesta de Lainé que sugería que la gente de la universidad y de la instrucción pública fuese reunida en un colegio especial para elegir sus representantes a la Cámara baja.<sup>68</sup> Y es por las mismas razones que había combatido la idea de Serre que pregonaba, para luchar contra el "sistema disolvente de aislamiento de los individuos", "volver al principio de vida de todo gobierno durable y libre, a la asociación de intereses distintos" (él definía dos grandes intereses: la propiedad de la tierra en el campo y la industria en las ciudades).<sup>69</sup> Los doctrinarios no dejaron de criticar todas estas propuestas de representación de los intereses, en tanto vaciaban de su sentido profundo la idea de capacidad.<sup>70</sup> Habrían retomado gustosamente como propia, si la hubieran conocido, la fórmula de Auguste Comte para quien "la sociedad necesita, cada vez más, sobre todo en los pueblos modernos, sentir la influencia de esta corporación especulativa que, haciendo de la consideración del punto de vista general su especialidad propia y permanente, está destinada a recordarlo constantemente a los individuos y a los pueblos".<sup>71</sup> En efecto, lo que caracteriza esencialmente al ciudadano capacitario es su facultad de "elevarse a algunas ideas de interés social",<sup>72</sup> y que no reduce su juicio a los datos inmediatos de su existencia social particular.

En este sentido, la noción de capacidad naturalmente no tiene el mismo sentido en Guizot y los doctrinarios que en Saint-Simon. Este último parte en rigor de una preocupación idéntica a la de los doctrinarios. Se trata tam-

bién para él de hallar las bases de un nuevo orden social y político basado en el establecimiento de una línea de demarcación incontestable entre gobernantes y gobernados.<sup>73</sup> Pero permanece fundamentalmente dependiente de los temas desarrollados a fines del siglo XVIII sobre las relaciones entre Luces y propiedad, como bien lo demuestran sus *Cartas de un habitante de Ginebra*, de 1803. Y sigue sobre todo inscribiéndose en una visión estrechamente económica de lo político. "La ciencia política", dirá, "consiste esencialmente hoy en hacer un buen presupuesto",<sup>74</sup> "no es más que la ciencia de la producción";<sup>75</sup> su enfoque no variará en este punto. Capacidad política y capacidad administrativa para gestionar adecuadamente se superponen entonces totalmente en Saint-Simon. De ahí el lugar asignado a los industriales, es decir, a los *propietarios activos*, aquellos que hacen que la propiedad sea productiva y el capital, útil. Saint-Simon no hace más que radicalizar económicamente el punto de vista de Sieyès sobre la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, fusionándola con una crítica del parasitismo social. Su famosa "Parábola", publicada en 1819 en *L'Organisateur*,<sup>76</sup> resumirá todas sus ideas de un modo pintoresco, volviendo a decir de otra forma lo que ya había expresado con su imagen anterior de las abejas y los zánganos. Está en las antípodas de la representación doctrinaria de lo social cuando considera como inútiles a los ministros, prefectos, funcionarios, miembros del Consejo de Estado, etc., en la perspectiva del pasaje del gobierno de los hombres a la administración de las cosas. En Saint-Simon, la noción de capacidad política se reduce a la noción de capacidad industrial, mientras que en Guizot se distinguen, pues la capacidad industrial no es más que un signo presuntivo de la capacidad política que sigue siendo de otro orden.<sup>77</sup> Guizot se mofará además en varias oportunidades, obteniendo fáciles efectos de tribuna, de esta concepción industrialista que considera como "ociosos" a los que tienen a su cargo la realización del interés social. La definición misma de intelectual que ofrece Saint-Simon no coincide con la preocupación doctrinaria. El intelectual, para éste, sigue siendo un erudito, un poseedor de un saber especializado que produce efectos prácticos en la vida material de la sociedad. Si no es un sabio, se transforma entonces en un

67. Véase más adelante, el apartado "Los signos y las pruebas", del capítulo IV.

68. Véase *Moniteur Universel*, 25 de febrero de 1816, p. 214.

69. Véase *Moniteur Universel*, 28 de diciembre de 1816, p. 1454.

70. Sobre este problema, véase J.-P. Parrot, *La Représentation des intérêts dans le mouvement des idées politiques*, París, PUF, 1974; H. Michel, *L'Idée de l'État*, París, 1896, y H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, 1978.

71. *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), como apéndice al tomo I del *Système de politique positive*, p. 200 (mi subrayado). La idea de corporación naturalmente no es doctrinaria.

72. *Origines du gouvernement représentatif*, t. II, p. 228.

73. Véase el folleto de H. Sée, *La notion de classe sociale chez les saint-simoniens*, París, 1926, y sobre todo H. Gouhier, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, t. II de *La Jeunesse d'Auguste Comte*.

74. "Le parti national industriel comparé avec le parti constitutionnel", *Le Politique* (1819), en *Oeuvres*, II, 1, p. 201 (citamos la reedición de 1966).

75. "Recherche d'un principe général en politique" (8ª carta de Saint-Simon a un americano), *L'Industrie*, t. I (1817), en *Oeuvres*, I, 2, p. 188.

76. *L'Organisateur*, noviembre de 1819, *Oeuvres*, II, pp. 17-26.

77. Saint-Simon no dudará sin embargo en considerar a Guizot como uno de sus simples vulgarizadores! Véase *Du système industriel*, primera parte, febrero de 1821, en *Oeuvres*, III, 1, p. 192.

sacerdote (véase *El nuevo cristianismo* de 1825). Al contrario, para Guizot la figura del intelectual político se distingue a la vez del sacerdote y del sabio, inaugurando un ser social de tipo nuevo<sup>78</sup> que realiza, superándolos, la fusión laica de esos dos tipos.

La capacidad política define en los doctrinarios, en efecto, una facultad particular —la *inteligencia social*— que no es reductible a las facultades intelectuales y prácticas, que no son más que su signo. Y es por eso, además, que no induce solamente una diferencia funcional entre sociedad civil y sociedad política. La inteligencia social y la inteligencia que requiere el ejercicio de una profesión no son del mismo nivel, para Guizot. La igualdad en la sociedad civil significa que todas las profesiones son útiles unas a otras (es el principio de la división del trabajo) y que todos los individuos tienen una misma dignidad. La desigualdad en la sociedad política no puede legitimarse entonces plenamente por la estructura de la sociedad civil. Debe basarse en un criterio que sea exterior a ella, el de la *influencia social*. El hombre que tiene una capacidad eminente para el gobierno no es solamente diferente del artesano que posee el talento de su profesión; es superior desde el punto de vista de la importancia social. La capacidad política introduce en ese sentido un nuevo modo de distinción de los individuos.

Pero, ¿conduce a instituir una nueva aristocracia? ¿Y cómo finalmente reconocer los signos y las pruebas de esta capacidad política en un individuo? Es a esas dos preguntas que hay que responder para poder seguir adelante.

## IV. La consagración de las capacidades

### La nueva aristocracia

En el corazón de todos los discursos sobre la disolución social, hay una constante entre los publicistas de la Restauración: Francia sufre un déficit de elites reconocidas. La vieja nobleza que vuelve a levantar la cabeza en 1815, en efecto, sólo genera cierta ilusión en los círculos restringidos de los nostálgicos del Antiguo Régimen. Ella se cree otra vez en posición de centralidad, pero está básicamente incapacitada para imponerse como clase dirigente. No piensa tanto, en el fondo, en asegurar su porvenir como en evitar una ruptura. Después de haber pasado por la edad de las superioridades y la edad de los privilegios, ya no sabe otra cosa que entrar en la edad de las vanidades, como lo constatará lúcidamente Chateaubriand. Sobre todo, sigue estando ávida de signos distintivos y compensatorios. Cree haber triunfado casi definitivamente cuando el ministerio Villèle hace votar la ley de indemnidad de abril de 1825 (la famosa ley de los “mil millones para los emigrados”). “La vieja aristocracia francesa”, dirá Guizot, “quiere más de lo que tiene, más de lo que puede tener. De allí derivan para ella necesidades que se miden a partir de sus pretensiones, no sobre sus fuerzas”.<sup>1</sup> Si las pretensiones de la antigua nobleza y de todo el partido del Antiguo Régimen son violentamente combatidas por los liberales, no es tanto por odio al principio aristocrático como, al contrario, por voluntad de darle una nueva y más fuerte significación. Conjurar el temor del número y repensar la cuestión de la aristocracia constituyen las dos caras indisolubles de una misma tarea para Saint-Simon y Auguste Comte, Guizot y Royer-Collard, Benjamin Constant y Montlosier. Es en la redefinición de las elites que todos ellos buscan el principio regulador y estabilizador de la nueva Francia, de la sociedad democrática. Lo propio de los doctrinarios es, en este sentido, haber sabido captar en un mismo movimiento esas dos

1. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*..., p. 254.

78. Véase el capítulo V, “La razón y los cañones”.



cuestiones de la democracia y de la aristocracia, que Tocqueville abordará separadamente con más de veinte años de distancia. Hablando en 1861 de la obra de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Guizot observará significativamente:

Si este trabajo se hubiera ubicado al comienzo y no al término de la carrera política de Tocqueville, ésta quizá habría experimentado su influencia; quizá él y yo nos habríamos entendido mejor y habríamos estado más cerca que lo que quiso el destino de ambos.<sup>2</sup>

"Tenemos sólo nobles, no aristocracia": esta constatación de Royer-Collard en 1815 resume bien el punto de vista doctrinario. Deplora en esta época "la ausencia de una aristocracia capaz de proteger el trono contra los emprendimientos del poder popular, que renacen sin cesar", y prosigue: "Ya no tenemos, o no tenemos todavía, una aristocracia, debemos recibirla del tiempo. El poder aristocrático creado por la Carta no es por el momento más que una ficción; reside únicamente en la virtud, el coraje y la luz de los hombres que la ejercen. Sólo se realizará cuando sea la expresión fiel de superioridades realmente existentes y universalmente reconocidas".<sup>3</sup> Prosper de Barante invertía con ironía los ataques de los ultras de 1816 tratándolos de "jacobinos sin pueblo".<sup>4</sup> Además, en una de sus obras publicadas en 1821, *De los comunes y de la aristocracia*, debía resumir con éxito el punto de vista doctrinario sobre este problema. Escribía a Montlosier mientras comenzaba a escribir este libro:

Hablaré de la aristocracia y trataré de demostrar que el Antiguo Régimen ni tenía ni nos legó aristocracia alguna; que la que usurpa este nombre tiene el carácter de una corporación de intereses privados, no tiene ni la fisonomía ni la tendencia de una institución.<sup>5</sup>

Se puede tener una nobleza sin tener una aristocracia, pero no se puede tener una sociedad estable, o incluso una sociedad, si no se organiza una

2. Respuesta a Lacordaire (quien sucedía a Tocqueville en la Academia Francesa), discurso del 24 de enero de 1861, en *Discours académiques*, p. 120. Para Guizot, *La democracia en América* y *El Antiguo Régimen* constituían dos momentos distintos del pensamiento de Tocqueville.

3. Discurso del 12 de febrero de 1816, en *La Vie politique de M. Royer-Collard*, t. I, p. 219.

4. Barante, *Souvenirs*, t. II, p. 213.

5. Carta del 28 de julio de 1821, ídem, p. 510. "Francia", escribe por su lado Rémusat, "no tiene y, rigurosamente hablando, no tuvo jamás aristocracia. Su nobleza era demasiado numerosa, demasiado pobre, demasiado exclusivamente militar, demasiado privada de derechos políticos, demasiado poco celosa de adquirirlos. No era una aristocracia sino en el mal sentido de la palabra" (*Politique libérale ou fragments pour servir à la défense de la Révolution française*, París, 1860, p. 439).

verdadera aristocracia en su seno: ése es el mensaje alrededor del cual se articula toda su propuesta. Los doctrinarios consagrarán todos sus esfuerzos en definir y formar esa verdadera aristocracia. Sólo el concepto de aristocracia, cuyo sentido etimológico de gobierno de los mejores no dejan de recordar, da una base sólida, según ellos, para la necesaria distinción de derechos permanentes y derechos variables, derechos universales y derechos especiales. "La superioridad sentida y aceptada", dice así Guizot, "es el lazo primitivo y legítimo de las sociedades humanas; es al mismo tiempo el hecho y el derecho; es el verdadero y único contrato social".<sup>6</sup> Superioridad, igualdad, independencia, reconocimiento: es alrededor de estos cuatro polos que ellos definen el concepto de aristocracia. Definición clásica en sí misma, por otra parte, y que no innova nada en relación a lo que pudieron escribir Boulainvilliers o Montesquieu. Pero la manera como releen a su luz la historia es, al contrario, más original, ya que entienden brutalmente que, hablando con precisión, nunca hubo aristocracia en Francia.

"El poder pertenece a la superioridad. Entre iguales, jamás habría nacido", escribe Guizot.<sup>7</sup> El curso espontáneo de las cosas, afirma, es que el valiente dirige y el hábil gobierna. La distinción entre gobernantes y gobernados basada en la superioridad de unos sobre otros: ése es para Guizot el fundamento de toda sociedad regular. Y es en esta medida que su sociología y su filosofía política son indisociables. Pero la noción misma de superioridad, explica Guizot, es antinómica con la de privilegio. "Lo que constituye el privilegio", dice, "es la extensión engañosa e ilegítima, sea en el espacio, sea en el tiempo, de la superioridad real que le ha dado origen".<sup>8</sup> No es la desigualdad ligada al privilegio lo que denuncia, sino el hecho de que éste trastorna el orden de las superioridades naturales. "La tendencia de las sociedades modernas", explica al contrario, "es rechazar toda desigualdad artificial y dejar libre curso a las desigualdades naturales".<sup>9</sup> Opone de esa manera "la aristocracia móvil y la igualdad"<sup>10</sup> a las "aristocracias exclusivas y privilegiadas".<sup>11</sup> Lo que rechaza es la clasificación legal y fija de la sociedad, y no la preeminencia de superioridades naturales y reales. La influencia del Sieyès del *Ensayo sobre los privilegios* es aquí muy clara. Éste escribía

6. *Des moyens de gouvernement et d'opposition...*, p. 164 (mi subrayado). Es en este sentido que no existe en Guizot indiferencia sociológica de la teoría política sino, al contrario, fusión de la sociología y de la filosofía política.

7. *Ibidem*.

8. Prólogo a la tercera edición de *Du gouvernement...* (1820), p. 35.

9. *Du gouvernement...* (1820), p. 106.

10. *Ibidem*.

11. *Des moyens de gouvernement...* (1821), p. 159 (ver globalmente sobre este tema las páginas 150-167).



por ejemplo: "No confundimos la superioridad absurda y quimérica, que es obra de los privilegios, con la superioridad legal que supone solamente gobernantes y gobernados. Ésta es real, es necesaria. No enorgullece a unos ni humilla a los otros. Es una superioridad de funciones y no de personas".<sup>12</sup> Pero Guizot va más allá que Sieyès y le da un fundamento personal a esta superioridad legal. En efecto, este último se contenta, como ya hemos señalado, con retomar la cuestión de la desigualdad natural en el interior de una problemática de la división del trabajo y de la distinción bastante estrictamente funcional entre gobernados y gobernantes. En la perspectiva de Guizot, la organización aristocrática de la sociedad y el principio de la igualdad se completan y no se excluyen. La igualdad implica en efecto antes que nada la movilidad. Sólo en un contexto donde hay circulación de las ventajas sociales y competencia de las fuerzas individuales las superioridades pueden revelarse verdaderamente. Por eso "ningún artificio debe obstaculizar, en el orden social, el movimiento de ascenso o de decadencia de los individuos. Las superioridades naturales, las preeminencias sociales no deben recibir el menor apoyo artificial de la sociedad".<sup>13</sup> Los que siguen alardeando con el nombre de aristocracia de hecho no son entonces más que una *casta* (el término está entonces en todas las plumas)<sup>14</sup> que la nobleza imperial simplemente ha querido remedar.

Al sistema cerrado de la aristocracia-casta los doctrinarios oponen el sistema abierto de la "verdadera y natural aristocracia del orden nuevo".<sup>15</sup> Esta nueva aristocracia, convocada por la conmoción revolucionaria del orden social, en rigor todavía está en gestación, y los doctrinarios quieren ser sus parteros. Les hace falta para ello tratar de operar una formidable transformación de todas las conciencias que siguen asimilando la idea misma de aristocracia al pasado. La crítica histórica y teórica de la aristocracia cerrada juega entonces un rol clave en sus ideas.<sup>16</sup> Desde esta perspectiva, se entiende que no hayan dejado de retomar el paralelo, clásico desde la publicación de *La Constitución de Inglaterra* de Lolme en 1771, entre la nobleza francesa y la nobleza inglesa. "En Inglaterra", dice Guizot resumiendo su pensamiento, "la aristocracia gobierna y la democracia domina".<sup>17</sup> Es la apertura de la aristocracia inglesa y la movilidad de sus fronteras lo que

12. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, s/d, 1788, p. 21.

13. *Des moyens de gouvernement et d'opposition...*, p. 157.

14. Constant habla así de la aristocracia como de una casta. En sus *Essais sur l'histoire de France*, Guizot definió la sociedad de castas como una sociedad "dividida en clases distintas e inmóviles" (p. 35).

15. *Des moyens de gouvernement et d'opposition...*, p. 161.

16. Esta distinción nobleza/aristocracia también es, como sabemos, fundamental en Tocqueville.

17. *Mémoires*, t. V, p. 8.

explica, para Guizot, que no haya habido en Inglaterra una polarización de la sociedad contra la nobleza, como en Francia. Durante el gran debate de 1831 sobre la herencia del título de par, Guizot se deleitó mostrando, apoyado por estadísticas, esta apertura. Contra los que creían que los pares ingleses pertenecían casi todos a razas que remontaban a la conquista normanda, él exhibe las cifras: 15% solamente remontan al siglo XVII y dos tercios no tienen todavía ochenta años de existencia.<sup>18</sup>

El objetivo de los doctrinarios fue así pensar nuevas relaciones entre la igualdad y la desigualdad, para captar la segunda en el interior mismo de la primera. Ven que se va esbozando en el principio de las superioridades la posibilidad de una alianza de nuevo tipo entre la libertad y la igualdad. Se trata, de hecho, de invertir la antigua representación de las relaciones entre los individuos y las situaciones. "La sociedad", escribe Guizot, "sólo comprende dos elementos, individuos y situaciones; las situaciones son hechos, los individuos reales poseen derechos. El vicio de las legislaciones antiguas ha sido considerar a los individuos sólo a través de las situaciones, y de sacrificar así los derechos a los hechos. El principio de las legislaciones modernas será reconocer los derechos allí donde existen realmente, es decir en los individuos, y de hacer retornar los hechos, es decir las situaciones sociales, al curso natural de las cosas".<sup>19</sup> La nueva aristocracia podrá, en esas condiciones, no paralizarse y encerrarse sobre sí misma.

Esta nueva aristocracia se distinguirá también de la vieja nobleza por su carácter igualitario. "Toda aristocracia verdadera", dice Guizot, "es una asociación de iguales".<sup>20</sup> Ya lo decían Montesquieu o Boulainvilliers. Pero este último suponía esa igualdad realizada, y el primero se contentaba con desecharla. En sus *Ensayos sobre la historia de Francia*,<sup>21</sup> Guizot estima que la aristocracia feudal jamás existió, en tanto no fue más que una jerarquía de superiores e inferiores. De allí su incapacidad para formar una verdadera clase política y dar nacimiento a instituciones públicas duraderas. Había entonces, escribe, "aristócratas por encima del pueblo pero no había aristocracia en el Estado". Para los doctrinarios, no podría haber allí jerarquía de las capacidades. La idea de capacidad no hace otra cosa que fijar un *umbral global de distinción* entre derechos sociales y derechos políticos. Por ello Guizot, Barante o Royer-Collard combatieron siempre a aquellos que, como el conde de Serre, querían clasificar a los electores según las fortunas y las posiciones sociales (y allí se origina la oposición absoluta de todos los

18. Discurso citado del 5 de octubre de 1831, p. 318. Sobre este tema véase también el artículo "Aristocracia", del *Dictionnaire général de la politique* de Maurice Block.

19. *APPL*, t. III, junio de 1818, p. 406.

20. *Essais sur l'histoire de France*, p. 246.

21. Véase el quinto ensayo, "Du caractère politique du régime féodal", pp. 234-246.

liberales al principio del doble voto instaurado por la ley electoral de 1822). Todos los electores deben ser iguales entre sí, para Guizot.

La verdadera aristocracia que los doctrinarios quieren que surja deberá igualmente ser independiente. "Para merecer su nombre", escribe Guizot, "a la aristocracia le hace falta una fuerza que le pertenezca y que sea propia, que no la tome prestada de nadie, que nadie se la pueda arrebatarse, o una fuerza confesada, aceptada, proclamada por los hombres sobre los cuales se ejerce. Le hace falta la independencia o la popularidad".<sup>22</sup> La nobleza del Antiguo Régimen no tenía ni una ni otra. Era totalmente dependiente de la monarquía.<sup>23</sup> Ni libre ni independiente, no participaba verdaderamente en el poder. Entonces, estaba condenada a ser una corporación de intereses privados, separada del resto de la sociedad. Nunca fue capaz, dice Guizot, de elevarse a la idea de una ley general, de una misión pública. "Eso fue, durante siglos, una gran equivocación de la nobleza francesa", escribe, "y significó un gran daño para Francia que no haya sabido cumplir en el país, en beneficio de su gobierno y de sus libertades, el rol político para el cual estaba convocada: sólo supo vivir en el aislamiento de sus tierras o en las complacencias de la corte".<sup>24</sup> De esa manera siempre le faltó la inteligencia de la vida política y de su rol político. A la inversa, las capacidades y las clases medias, la verdadera aristocracia, existen independientemente del poder, se han hecho a sí mismas y saben elevar su punto de vista al de una inteligencia social global.

La nueva aristocracia estará compuesta finalmente por superioridades reconocidas y libremente aceptadas por todos. Se tratará, observa Barante, de una "élite de ciudadanos esclarecidos e independientes", formada con el consentimiento implícito o explícito de la nación. Es una de las fórmulas reiteradas de su obra *De los comunes y de la aristocracia*.<sup>25</sup> Este reconocimiento está ligado naturalmente a la movilidad social: una elite es verdaderamente respetada sólo cuando cada uno sabe que pertenecer a ella no depende más que de los propios talentos. La igualdad de oportunidades es, en otras palabras, la condición para la interiorización por todos de la legitimidad de las superioridades. Pero este reconocimiento está ligado también al fundamento de esas superioridades en la Razón: es a partir de que ésta está presente al menos parcialmente en cada uno que todos saben reconocerla allí donde se manifieste con mayor brillo. "Desigualmente re-

22. *Civilisation en France*, t. I, p. 60.

23. Véase el tema clásico de la corrupción de la aristocracia por la monarquía.

24. Discurso en la Cámara de Diputados del 28 de mayo de 1846, en *Histoire parlementaire*, t. V, p. 212.

25. Véanse en particular los capítulos IV, "De las tentativas realizadas para constituir una aristocracia en Francia", y VIII, "De una aristocracia según la Carta".

partidas entre los hombres, las facultades intelectuales y morales no son en absoluto, para algunos, un privilegio", escribe Guizot. "Nadie posee la razón en su totalidad y todos tienen una parte de ella."<sup>26</sup> Las superioridades engendran así una "autoridad no cuestionada", una "confianza nueva", para retomar aquí las expresiones de Auguste Comte y de Saint-Simon, cuyas ideas en este aspecto son idénticas a las de los doctrinarios. Superioridad, igualdad, independencia, reconocimiento: la aristocracia de nuevo tipo que los doctrinarios reclaman puede así ser entendida como algo que realiza la historia de la civilización en Francia. Hacia ella converge la consumación de la sociedad moderna como síntesis de la aristocracia y de la democracia, resolución perfecta de todas las contradicciones y todos los desgarramientos con el que se entretejió la historia de Francia. En ella se opera la fusión de la razón y de la justicia en un acuerdo definitivo de las instituciones con la ambivalencia de la naturaleza del hombre, estructurado por la dialéctica primitiva de la igualación y de la diferenciación. Supera la antinomia de la libertad-autonomía y de la libertad-necesidad. Es una aristocracia "que se recluta constantemente en la democracia".<sup>27</sup> Es la única que permite producir un orden estable y regular, y conjurar el temor del número que para Guizot, en última instancia, no es sino la extensión a toda la sociedad del falso principio aristocrático cerrado.<sup>28</sup> El gobierno representativo, en esas condiciones, no es más que un medio de detección:

Tiene por objeto hacer surgir del seno de la sociedad la aristocracia verdadera y legítima a través de la cual ella debe ser gobernada y que tiene el derecho de gobernarla.<sup>29</sup>

Se puede observar aquí todo lo que los doctrinarios deben al movimiento nobiliario reformista del siglo XVIII.<sup>30</sup> Voyer d'Argenson pregonaba por ejemplo

26. Manuscrito *Philosophie politique*, cap. XVIII.

27. Discurso citado del 5 de octubre de 1831, p. 317.

28. Hablando del gobierno aristocrático en el que la soberanía de derecho ha sido acordada en virtud solamente del derecho de nacimiento, Guizot escribe sabiamente: "Este principio no es otro que la soberanía del pueblo concentrada en un pequeño número de individuos, en una minoría. En uno y otro caso, el derecho a la soberanía deriva no de la superioridad intelectual y moral probada de tal o cual manera, sino del mero hecho del nacimiento, sin condición" (*Origines du gouvernement représentatif*, t. I, p. 101).

29. Ídem, p. 100.

30. La idea de una aristocracia definida como "clase de servicio" subyace así a la reflexión de Guizot. Pero él insiste, mucho más de lo que se lo hacía en el siglo XVIII, en la dimensión de "clase política" de esta aristocracia de servicio.

Sobre este problema del reformismo nobiliario, véase D. Richet, "Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française: élites et despotisme", *Annales ESC*, vol. XXIV, 1969, pp. 1-23, y sobre todo D. Bien, "The Army in the French Enlightenment: Reform,

ya la superioridad del mérito sobre la herencia, anhelando que "cada uno fuera hijo de sus obras y de sus méritos". Es verdad que él representaba antes de 1789 el sector extremo de ese reformismo. Pero igualmente es notable que existiera en el siglo XVIII un movimiento de reivindicación por mayor igualdad en el seno de la nobleza. Numerosos *cahiers de doléances* de la nobleza, cerca de la mitad, destaca Chaussinand-Nogaret,<sup>31</sup> reclamarán la abolición de la nobleza venal, anhelando que los títulos de nobleza sólo sean conferidos a título de recompensa o de servicios prestados. Si bien pueden discutirse las conclusiones de Chaussinand-Nogaret, quien estima que la nobleza evolucionaba a fines del siglo XVIII hacia un modelo igualitario por selección meritocrática, tratando de convertirse en una clase-guía que recordara todos los méritos de la nación, no por ello es menos cierto que esa corriente existía realmente. La Revolución escindió en dos la nobleza en todos los casos, y es innegable que en los medios liberales y doctrinarios resurgieron esos temas bajo la Restauración, amalgamándose con la problemática democrática y radicalizándose.

Esta concepción elitista y meritocrática no deja de tener también su vínculo con el espíritu francmasón.<sup>32</sup> Pero es sobre todo a fines del siglo XVIII cuando éste parece haber jugado directamente un rol enseñándoles a gentilhombres, sabios y negociantes a reconocerse como iguales. Si la mayor parte de los ideólogos —Garat, Volney, Condorcet, Sieyès—<sup>33</sup> fueron masones, ningún doctrinario parece haberlo sido en forma duradera (a excepción de Maine de Biran, próximo a ellos).<sup>34</sup> Pero los doctrinarios fueron, al contrario,

Reaction and Revolution" (*Past and Present*, noviembre de 1979), donde se trata el tema mucho más ampliamente que lo que indica el título del artículo. Las tesis de L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. Origins of the French Enlightenment* (Princeton University Press, 1965) son igualmente esclarecedoras en esta perspectiva.

31. Véase G. Chaussinand-Nogaret, *La Noblesse aux XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Hachette, 1976.

32. Véase G. Martin, *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution*, París, 1926, y D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, París, 1933. Guizot había leído el libro de Mounier (citado en el capítulo II) destinado a refutar las tesis de Barruel; Mounier desarrolla (pp. 158-159) la concepción de la igualdad entre los francmasones que no "condena las riquezas y las dignidades". Hay que remitirse también a R. Halévy, *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime, aux origines de la sociabilité démocratique*, París, Armand Colin, 1984.

33. Véase la lista que ofrece el diccionario Larousse del siglo XIX.

34. Sin embargo, no podemos soslayar la pertenencia de Guizot en 1806 a la logia escocesa Fénix, tal como lo estableció formalmente Henry Dubief al encontrar el registro de los adherentes de esta logia firmada por Guizot. Véase "Le jeun Guizot et la franc-maçonnerie", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. IX, abril-junio de 1962. Guizot había sido introducido a esta logia por sus jóvenes amigos ginebrinos (particularmente Peschier). Jamás hizo mención a esta pertenencia pasajera en sus *Memorias* o en su correspondencia. La compañía intelectual que había pensado hallar a los diecinueve años en la masonería, la encontrará en los círculos ligados a

activos en muchas sociedades, y particularmente en la Sociedad de la Moral Cristiana, que realizaba una unificación elitista todavía más marcada. No podemos silenciar tampoco el rol jugado en los años 1820 por la adhesión a la Carbonería de toda la joven elite liberal. Dubois, Cousin, Jouffroy, Augustin Thierry participaron en este movimiento, al que Guizot también había sido invitado a unirse.<sup>35</sup> En esos círculos se experimenta también prácticamente el sentimiento meritocrático y una nueva elite toma conciencia de sí misma.

En cambio, no hay ninguna nostalgia aristocrática en los doctrinarios. No creen, como Tocqueville, en una "antigua aristocracia" que habría sido corrompida desde el Renacimiento por el sistema monárquico, que la habría privado de toda participación efectiva en el poder. Para Guizot, no hubo ninguna nobleza verdadera entre los siglos V y X. Contradiendo a Bou-lainvilliers, demuestra en sus *Ensayos sobre la historia de Francia*<sup>36</sup> que los bárbaros libres, los francos, fueron muy tempranamente una nobleza en disolución y que al contrario fueron los *leudes* (fieles del rey) quienes constituyeron el primer embrión de nobleza moderna.<sup>37</sup> Guizot también integra esta debilidad histórica con el avance bloqueado del tercer estado, en una visión simplificadora pero unificada del carácter incompleto del hecho aristocrático en la historia de la sociedad y de las instituciones francesas. Toda la historia de la civilización de Guizot puede ser leída como un amplio fresco que describe los movimientos cruzados de ascenso y declinación de las diferentes categorías de elites: obispos y sociedad eclesiástica del siglo V tomando el lugar de los grandes señores de la sociedad romana, mayordomos de palacio sucediendo a los merovingios, luchas de la nobleza feudal y de los comunes, ascenso de los auxiliares del poder monárquico, sucesión de los filósofos a la gente eclesiástica, etc. Pareto no se equivocó haciendo de Guizot el precursor de la teoría de circulación de las elites.<sup>38</sup> Guizot mismo analizó muy bien las condiciones en las cuales esta rivalidad entre elites en competencia se reproducía en cada período de la historia en polémica intelectual al interior de una representación dominante del mundo.<sup>39</sup> Si la

Suard y Stapfer. También se puede ver en este episodio una manifestación del espiritualismo relativamente indeterminado de Guizot, que marcaría los primeros años de su vida de adulto.

35. Véase lo que dice en sus *Mémoires*, t. I, pp. 309-312.

36. Véase el parágrafo "Origine de la noblesse", en su cuarto ensayo sobre la historia de Francia, pp. 145-148.

37. Punto de polémica histórica naturalmente decisivo sobre las relaciones entre aristocracia y monarquía.

38. Escribe en *Les systèmes socialistes* que "no tendría más que generalizar sus concepciones y habría llegado a la teoría de las elites" (3ª ed., Ginebra, Droz, 1965, t. I, p. 53).

39. "Recorred la historia de los siglos V a XVI: es la teología la que posee y dirige el espíritu humano; todas las opiniones son impregnadas de teología; las cuestiones filosóficas, políticas, históricas, son siempre consideradas desde un punto de vista teológico. La Iglesia es a tal

historia pasada constituye para él una especie de cementerio de aristocracias, la nueva aristocracia clausura a sus ojos ese movimiento: ella representa en efecto una elite absoluta, se podría decir que encarna la idea de elite. No es una mera forma pasajera y naturalmente perecedera del poder social, porque ella realiza plenamente el espíritu verdadero del principio de aristocracia. El pensamiento de Guizot en verdad evolucionó en este punto. Los textos de los años 1816-1821, en efecto, siguen inscribiéndose en una visión sucesoria de las elites, en tanto las clases medias triunfan sobre la antigua nobleza. Pronto superó este punto de vista, como lo explica en sus *Memorias*.<sup>40</sup> En el prefacio a la sexta edición (1856) de su *Historia de la civilización en Francia*, interpreta por ejemplo la regulación de ese "movimiento interior de ascenso y de conquista en toda sociedad que vive y que crece" al modo de una necesaria *fusión* de las elites antiguas y nuevas.

En todo caso, nunca imaginó que las clases medias pudieran contentarse simplemente con tomar el lugar de la antigua aristocracia. Ése era justamente el fondo de su crítica a las posiciones de Montlosier. Reseñando una obra de este último, *De la monarquía francesa desde la segunda Restauración hasta el fin de la sesión de 1816*, Guizot escribe: "Si la Revolución no hubiera hecho otra cosa que sustituir la aristocracia agotada por una aristocracia nueva, más numerosa, más extensa, con otro espíritu, pero que se limitara a tomar el lugar de su predecesora, para jugar el mismo papel con respecto a las sociedades inferiores, si hubiera reemplazado simplemente, según la expresión de Madame de Staël, *los privilegiados de nacimiento por los privilegiados de acontecimiento*, el señor de Montlosier probablemente no habría escrito su libro; porque es eso precisamente, si no me equivoco, lo que aconseja y desea".<sup>41</sup> Para Guizot, no se trata de hacer lo antiguo con lo nuevo. La Revolución, al contrario, termina con ese "espectáculo de la lucha constante de las sociedades inferiores contra las sociedades superiores": resuelve ese problema haciendo posible, gracias al principio de la igualdad civil, la formación de una verdadera aristocracia, plenamente reconocida, aceptada, e incluso deseada por todos ya que es la expresión de una superioridad manifiesta.

No estamos lejos en este punto de la idea de poder espiritual que encontramos en Auguste Comte, en tanto representa una "autoridad no cuestionada". Comte además se sentirá a menudo cercano a los doctrinarios,

aunque no evolucionaran exactamente en el mismo ámbito.<sup>42</sup> El tema de las capacidades por ejemplo es común en ambos, y la esencia de la doctrina de Comte, en este sentido, tampoco es liberal. Si bien la idea de poder espiritual encuentra sus fuentes en las mismas preocupaciones que la teoría de la soberanía de la razón, no se encuentra en Auguste Comte el equivalente a lo que los doctrinarios llaman la "verdadera aristocracia de los tiempos nuevos". El poder espiritual está en verdad ligado a la razón y basa también su ejercicio en los mecanismos del reconocimiento. Pero Comte sigue inscribiéndose en la perspectiva sansimoniana de un debilitamiento de lo político, en tanto para él la administración de las cosas sustituye progresivamente el gobierno de los hombres. El "momento reaccionario" de su pensamiento, sobre todo, está más afirmado que en los doctrinarios y explica claramente en sus *Consideraciones sobre el poder espiritual*, de 1826, su deuda con respecto a Joseph de Maistre y lo que denomina la escuela retrógrada. Su modelo sigue siendo en gran medida el clero de los siglos XI a XIII, al que sueña reconstruir de una forma positiva. Rémusat criticará así vivamente "las doctrinas de Auguste Comte que encuentran la emancipación del género humano sustituyendo la escuela politécnica al clero y a la aristocracia de la Edad Media".<sup>43</sup> La perspectiva doctrinaria consiste, al contrario, en pensar una elite *política*, no especializada y totalmente laica. Por eso naturalmente identificarán punto a punto el teocratismo y el industrialismo, para ellos marcados los dos por una "tendencia común hacia una especie de papismo, industrial o ultramontano".<sup>44</sup> Criticando la noción del consejo de sabios de Saint-Simon, Damiron escribe: "No se trata solamente de una academia, una simple reunión de hombres instruidos, cuya opinión podríamos, si quisiéramos, admitir o rechazar; es un cuerpo político, es una verdadera soberanía: soberanía tanto más temible cuanto sus derechos se extenderían sobre las conciencias y, dueña de las creencias, lo sería también de las voluntades y de los brazos".<sup>45</sup> Sin embargo, lo que los doctrinarios rechazan no es la intuición profunda de la doctrina de Saint-Simon y de Auguste Comte. En efecto, a menudo tenemos la impresión de que son sus aspectos utópicos, no operatorios, a veces delirantes, lo que los lleva a creer que un abismo los separa, pero que se inscriben en una perspectiva globalmente cercana. Lo que habría que comparar con el pensamiento doctrinario es el positivismo de Littré, llamado a ser liberado de todas las escorias del maestro, para medir verdaderamente su parentesco en lo que concierne a la cuestión de

punto soberana en el orden intelectual que incluso las ciencias matemáticas y físicas están obligadas a someterse a sus doctrinas" (*Civilisation en Europe*, pp. 171-172).

40. T. I, pp. 294-296.

41. *APPL*, t. III, N° 12, junio de 1818, p. 404. Para esa gente, dirá Barante, "la Restauración era el Antiguo Régimen vuelto razonable" (*Souvenirs*, t. II, p. 40).

42. Sobre este tema, hay varias anécdotas divertidas en las *Memorias* de Guizot.

43. "De l'histoire du gouvernement représentatif", retomado en *Politique libérale...*, p. 345.

44. Artículo de Damiron en *Le Globe*, 6 de mayo de 1826, t. III, p. 306.

45. *Ibidem*.

las elites.<sup>46</sup> El tema de la nueva aristocracia estará en el centro de muchas polémicas durante la monarquía de Julio. Muchos verán allí solamente una "aristocracia de mostrador", retomando la expresión de uno de sus defensores, Armand Carrel.<sup>47</sup> Pero Étienne Arago logrará un éxito significativo con su pieza *Las aristocracias*, estrenada en 1847 en el Teatro Francés, en la cual ponía en escena cuatro aristócratas que representaban al Antiguo Régimen, el Imperio, el dinero y el talento.<sup>48</sup> La burguesía aplaudirá allí el encuentro entre el mérito y la riqueza.

La verdadera aristocracia era para Guizot la realización de la sociedad moderna. La democracia republicana a sus ojos no tenía ningún porvenir. Sólo es buena para las sociedades nacientes, dirá hablando del gobierno de Estados Unidos.<sup>49</sup> Perspectiva inversa a la de Tocqueville, que sólo estará dispuesto a pensar el problema de la aristocracia después de los fracasos del periodo 1848-1851, donde él había sido a la vez testigo y actor.<sup>50</sup> En un artículo que tuvo gran repercusión, "La democracia en los Estados Unidos y la burguesía en Francia", Louis de Carné dirá que "la burguesía ocupa en Francia el primer plano de la escena, así como en Estados Unidos lo ocupa la democracia".<sup>51</sup> La verdadera aristocracia era entendida como el porvenir de las sociedades democráticas.<sup>52</sup>

### Los signos y las pruebas

"Lo propio del gobierno representativo", dice en 1820 el duque de Broglie, "es extraer del ambiente nacional la elite de sus hombres más esclarecidos, reunirlos en la cumbre del edificio social, en un recinto sagrado, inaccesible a las pasiones de la multitud, y allí hacerlos deliberar en alta voz sobre los

46. Véase igualmente en este punto las posiciones de Renan en *El porvenir de la ciencia y en La reforma intelectual y moral*.

47. Artículo de 1831 en forma de carta a Casimir Perier, citado por P. Thureau-Dangin, *La Parti libéral sous la Restauration*, París, 1888, p. 131.

48. É. Arago, *Les Aristocraties* (pieza en cinco actos y en verso), París, 1847.

49. Véase el discurso del 12 de marzo de 1834, en *Histoire parlementaire*, t. II, p. 223.

50. Véase en este punto la tesis de J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, París, PUF, 1983.

51. Artículo publicado en 1837 en *La Revue des Deux Mondes* y retomado en 1838 en *Des intérêts nouveaux en Europe depuis la Révolution de 1830*, t. I, p. 122.

52. Este punto de vista doctrinario fue a menudo mal comprendido en la medida en que Guizot defendió en 1831 el principio de la herencia del título de par, con la perspectiva de poner en juego "puntos de detención" en la sociedad democrática (véase el capítulo VIII, "La dinámica del conservadurismo"). El principio meritocrático, como fundamento de una nueva aristocracia, entonces no se expresaba en él de manera "pura".

intereses del Estado".<sup>53</sup> Así resumía claramente la problemática doctrinaria de la ciudadanía y de la función parlamentaria. Pero una vez planteado el principio de la capacidad como condición del ejercicio de los derechos políticos, ¿cómo tornarlo operatorio? "¿A partir de qué signos externos, susceptibles de ser determinados por la ley, puede ser reconocida esta capacidad?"<sup>54</sup> Los doctrinarios debían responder a esta cuestión para clausurar su sistema de manera coherente.

Si la capacidad era la facultad de actuar según la razón, nada en efecto permitiría captarla en sí misma. Se pueden considerar sus obras pero no su "principio", que sigue siendo exterior al individuo y sólo se comunica en él.

La capacidad nunca puede ser *probada* en el sentido estricto del término. Sólo puede ser *presumida*. "Sólo se puede proceder", escribe Guizot, "a partir de presunciones, y presunciones muy generales. La capacidad de actuar libre y razonablemente con determinado objetivo no se revela a través de signos seguros, salvo tal o cual disposición interior. Sus determinaciones serán inexactas, y sin embargo es necesario que sean rigurosas. Cuando se apliquen a individuos, muy a menudo se supondrá la capacidad donde ésta no se halle y no se la esperará allí donde está. Es la imperfección de la ciencia humana; el esfuerzo de la sabiduría consiste en encerrarla en sus más estrechos límites".<sup>55</sup> Hay entonces una dimensión probabilística de la capacidad, explícitamente mencionada en el manuscrito *Filosofía política*.<sup>56</sup> "La ley opera sobre masas", dice en el artículo "Elecciones".

Esta dificultad de reconocer la capacidad está ligada también al hecho de que designa, como ya hemos visto, una facultad especial, que focaliza de alguna manera, sin reducirse a ellas, todo un conjunto de facultades particulares. "La capacidad", observa así Guizot, "no es simplemente el desarrollo intelectual o la posesión de tal o cual facultad particular; es un hecho complejo y profundo que incluye la autoridad espontánea, la situación habitual, la inteligencia natural de los intereses diversos a regular, un determinado conjunto de facultades, de conocimientos y de medios de acción que abarcan a toda la persona, y deciden, con mayor seguridad que su solo espíritu, sobre su conducta y el uso que hará del poder".<sup>57</sup>

53. Discurso sobre el proyecto de ley electoral de 1820, en *Écrits et discours*, t. II, p. 78.

54. Guizot, artículo "Élections", p. 388.

55. Ídem, pp. 388-389.

56. "El hombre", escribe Guizot, "debe obediencia a un poder cuya legitimidad es probable; pero solamente obedece a las probabilidades. El mejor gobierno es aquel que da las mayores probabilidades" (manuscrito *Philosophie politique*, capítulo XXI, "Du droit de la majorité"). Es muy significativo que cuando en 1837 retoma este texto en el artículo "De la démocratie" (ya citado), Guizot suprime esta idea de probabilidad. Con muchos indicios de esta naturaleza se observa el derrape conservador de los doctrinarios durante la monarquía de Julio.

57. Artículo "De la démocratie", p. 220.



Los signos de la capacidad entonces serán necesariamente múltiples. "Cuanto más se desarrolla y se complica la sociedad, más debe aumentar el número de esos signos", estima también Guizot.<sup>58</sup> Las condiciones de presunción pueden ser materiales o morales, intelectuales o profesionales. En tanto la capacidad política es para él un hecho, hay que captarla allí donde se la encuentre y reconocerla en todos los signos por los cuales se manifiesta. "Sería entonces un grave error", observa, "atribuir la presunción legal de la capacidad a un único signo".<sup>59</sup> Esos signos además son variables y dependen del estado de la civilización. Un doctorado en derecho podía ser un índice suficiente de capacidad en el siglo XVIII y no serlo ya en el XIX.

No sería un error menor entonces pretender atribuir la capacidad política a algún signo inmutable y siempre el mismo a través de las vicisitudes de la sociedad.<sup>60</sup>

Este enfoque, entonces, no podría identificarse en un primer análisis con el de los teóricos clásicos del sufragio censitario, que se basaban en la noción del ciudadano propietario. Cuando preparaban la ley electoral del 5 de febrero de 1817, que es claramente obra de ellos, los doctrinarios no obstante se atuvieron a esa concepción censitaria práctica. Su teoría constitucional no estaba todavía completamente elaborada en ese momento, aun cuando su filosofía política ya estaba constituida. Se preocupaban sobre todo, en la preparación de esta ley, de hacer triunfar el principio de la elección directa en las capitales de departamento. Prioritariamente, se trataba en efecto de debilitar de esa manera las influencias locales, todavía fuertes, de la antigua aristocracia. Durante todo el período de la Restauración, la dimensión directamente política de los grandes debates institucionales seguía estando así claramente cargada de derivaciones, en un contexto donde los márgenes de juego de una acción liberal reformista eran limitados. Ya no será la misma situación después del viraje de 1820, sobre todo después del voto de la "ley páfida" del 29 de junio de 1820 que instituía el sistema de doble voto.<sup>61</sup> Los doctrinarios pudieron entonces formular de manera más

58. Artículo "Élections", p. 391.

59. Ídem, p. 392.

60. Ídem. En su *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, Guizot resume en estos términos su concepción de la capacidad: "1) La capacidad de elegir bien debe ser la medida del derecho, pues es su fuente; 2) las condiciones de la capacidad electoral deben variar según los lugares, los tiempos, el estado interior de la sociedad, las luces públicas, etc.; 3) los caracteres exteriores, asignados por las leyes que anuncian el cumplimiento de las condiciones de la capacidad electoral, no deben ser ni inflexibles ni tomados todos de hechos puramente materiales" (t. II, p. 237).

61. La ley que instituía dos clases de colegios (departamento y circunscripción) y los electo-

rigurosa su teoría electoral y dar toda su amplitud a la lógica compleja del sistema capacitario.

Roederer, al publicar en 1819 *De la propiedad en sus relaciones con los derechos políticos*, ya había expresado una cierta ampliación de la doctrina censitaria clásica. Poniendo a los poseedores de un "capital en ideas y en conocimientos" en el mismo plano que los propietarios mobiliarios o los hacendados, reconocía en efecto los derechos de la inteligencia en su especificidad. La teoría doctrinaria de las capacidades se inscribe en esta perspectiva. *Las capacidades*: es con esta expresión que se empieza a designar a partir de 1827 a las personas inscriptas en razón de su profesión sobre la segunda parte de la lista del jury criminal.<sup>62</sup> El deslizamiento que va de la noción general de capacidad al reconocimiento de capacidades profesionales precisas traduce a las claras la dificultad frente a la que se encontraban los doctrinarios para instrumentalizar su reflexión sobre los signos exteriores de la capacidad y distinguir criterios operativos en términos de código electoral. No podían, y no deseaban, prescindir del criterio censitario clásico, en tanto proveía un límite objetivo, fácil de manejar, para delimitar a los electores. Pero buscaban ampliarlo a través del *principio de las añadiduras*, que consistía en eximir a determinados ciudadanos de las condiciones del censo electoral, en razón de la instrucción que hubieran recibido o de la

res que pagaban más impuestos votaban una vez en cada colegio. De allí el nombre de ley de doble voto.

62. Véase la ley del 2 de mayo de 1827 relativa a la organización del jury. El proyecto gubernamental incluía solamente a miembros de los colegios electorales departamentales. La comisión de la Cámara de los Pares demandó y obtuvo el acceso a la función de jurado de aquellas personas que, sin ser electores, ofrecieran por su posición social o su profesión las garantías juzgadas deseables. El artículo 382 del código de instrucción criminal, además, ya convocaba al jury desde 1808 a otras personas que no eran electores. El conde Siméon, informante de la comisión, argumentó que el hecho de participar en los juicios criminales daba cuenta de derechos civiles y no de derechos políticos (*Procès-verbaux de la Chambre des pairs*, período 1827, sesión del 22 de enero de 1827, t. I, pp. 220-244).

Además de los electores, el jury incluía los funcionarios nombrados por el rey y que ejercían funciones gratuitas (la circular del canciller Peyronnet, del 30 de junio de 1827, precisaba que esta disposición se aplicaba a los miembros de los consejos regionales y de circunscripción; a los alcaldes, adjuntos y consejeros municipales de las ciudades de más de cinco mil habitantes); los oficiales de mar y tierra retirados, que gozaran de una pensión de retiro de al menos 1.200 francos y con cinco años de domicilio en la circunscripción; los doctores y licenciados en derecho, ciencias y letras; los licenciados que no estuvieran inscriptos como abogados o defensores o que no estuvieran a cargo de cursos de enseñanza ni figuraran en lista hasta después de diez años de domicilio real en el departamento; los doctores en medicina; los miembros y correspondientes del Instituto; los miembros de otras sociedades científicas reconocidas por el rey; los notarios después de tres años de ejercicio de sus funciones.

Esta lista servirá como matriz para las propuestas ulteriores concernientes a los añadidos de capacidad en el derecho electoral.



profesión que ejercían. Toda su doctrina electoral venía así a completar el principio financiero con un principio de orden profesional.

Los debates que precedieron el voto de las leyes del 21 de marzo de 1831 sobre la organización municipal y del 19 de abril de 1831 sobre las elecciones estuvieron en buena medida centrados en esta cuestión del añadido de capacidades.<sup>63</sup> La ley del 21 de marzo de 1831 tenía como objeto particular determinar la composición de la *asamblea de electores comunales* que debía elegir a los consejeros municipales. Reconocía dos categorías de electores: los ciudadanos que más impuestos pagaban en el rol de contribuciones directas de la comuna (en proporciones variables según la población de la comuna) y un determinado número de capacidades. Vale la pena reproducir aquí la lista de estas últimas de manera integral, pues expone una especie de cuadro detallado de aquellos que eran reconocidos por constituir las elites locales bajo la monarquía de Julio:

- Los miembros de las cortes y los tribunales, los jueces de paz y sus suplentes (una enmienda que proponía agregar a los escribanos fue rechazada).
- Los miembros de las comisiones administrativas de los colegios, de los hospicios y de las oficinas de beneficencia.
- Los oficiales de la guardia nacional.
- Los miembros y correspondientes del Instituto<sup>64</sup> y los miembros de las sociedades científicas instituidas o autorizadas por una ley.
- Los doctores de una o varias facultades de derecho, de medicina, de ciencias, de letras, después de tres años de domicilio real en las comunas.
- Los abogados inscriptos, los defensores frente a las cortes o los tribunales, los notarios, los licenciados de una de las facultades de derecho, de ciencias, de letras, encargados de cursos de enseñanza de una de las materias que pertenecieran a la facultad donde hubieran conseguido su licencia, tanto unos como otros después de cinco años de ejercicio y de domicilio real en la comuna.

63. Además de los manuales clásicos de Rossi, Ponteil y Esmein sobre la historia de las instituciones, consúltese en particular A. Cherbuliez, *Études sur la loi électorale du 19 avril 1831 et sur les réformes dont elle serait susceptible*, París, 1840; A. Lheure, *De l'influence de la fortune sur la capacité politique*, París, 1900 (principalmente el cap. V); L. Miginiac, *La Régime censitaire en France, spécialement sous la monarchie de Juillet*, París, 1900; F. Mangard, *Des conditions censitaires et intellectuelles de l'électorat politique dans le droit constitutionnel*, París, 1909 (sobre todo interesante para los otros países europeos en el siglo XIX); M. Gras, *Du suffrage politique censitaire en France et en Belgique*, Montpellier, 1910; S. Kent, *Electoral Procedure under Louis-Philippe*, Yale, 1937; G.-D. Weill, *Les Élections législatives depuis 1789, histoire de la législation et des mœurs*, París, 1895.

64. El Instituto de Francia es una institución académica creada en 1795 que reagrupa a las principales academias de ciencias y artes de ese país. [N. del T.]

- Los antiguos funcionarios del orden administrativo y judicial que gozaran de una pensión de retiro.
- Los empleados de las administraciones civiles y militares que gozaran de una pensión de retiro de por lo menos 600 francos.
- Los alumnos de la Escuela Politécnica que, una vez egresados, hubieran sido admitidos o declarados admisibles en los servicios públicos, después de dos años de domicilio real en la comuna. Los oficiales convocados a gozar del derecho electoral en calidad de antiguos alumnos de la Escuela Politécnica no podrían ejercerlo en las comunas donde se encontraran en servicio militar salvo que hubieran adquirido allí domicilio civil o político antes de formar parte de la guarnición.
- Los oficiales de mar y tierra que gozaran de una pensión de retiro.

Toda esta lista de añadidos fue adoptada sin demasiadas dificultades. El voto constituía así el primer reconocimiento de las capacidades en el derecho electoral francés. Pero se puede observar que el principio censitario seguía siendo considerado predominante ya que el artículo 13 de la ley precisaba que los electores capacitarios que al mismo tiempo estaban inscriptos en la lista de los que pagaban más impuestos votaban por esta última característica. Globalmente, casi dos millones de electores eran admitidos en las asambleas comunales. Ello permite a Guizot defenderse de las acusaciones de aristocratismo de que había sido objeto. Las condiciones en las cuales la ley había fijado el número de los electores censitarios en función de la población comunal eran también típicamente de inspiración doctrinaria. En efecto, no se había fijado ningún umbral normativo de imposición; la ley hablaba solamente de los ciudadanos que más pagaban, previendo que el número de éstos siguiera una proporcionalidad decreciente.<sup>65</sup> Con una contribución fiscal idéntica, uno podía ser así elector en una pequeña ciudad y no serlo en París o en Lyon. Este principio era esencial para Guizot. Una contribución personal en París, dirá, no se parece en nada a la de una pequeña comuna. El principio de capacidad para él, en efecto, era variable por definición, ya que era función de la naturaleza y de la dimensión de los intereses locales a tomar en cuenta: "La capacidad varía forzosamente, está subordinada a la naturaleza de los lugares, a la importancia de los negocios. Adoptar la misma base en situaciones muy diferentes", observará, "es no ser fiel al principio de la capacidad y recaer en el principio del sufragio universal".<sup>66</sup>

El debate alrededor de esta ley había ilustrado claramente las conse-

65. La asamblea comunal comprendía así 10% de la población para las comunas de menos de 1.000 habitantes, 5% en las de 1.000 a 5.000, 4% en las de 5.000 a 15.000 y 3% en las comunas de más de 15.000 habitantes.

66. Discurso en la Cámara de Diputados del 8 de febrero de 1831 (a propósito de la ley municipal), en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 215 (mi subrayado).

cuencias prácticas de la teoría del ciudadano capacitario. Es sobre todo la preparación de la ley sobre las elecciones lo que mostrará a todas luces las dificultades de aplicación de esta teoría. El seguimiento de las diferentes etapas del proceso, desde el proyecto gubernamental hasta el voto de la ley, es a este respecto muy rico en enseñanzas. Los añadidos de capacidades propuestas por el gobierno habían sido en un primer momento bastante numerosos, luego fueron enmendados por la comisión parlamentaria antes de ser prácticamente reducidos a nada en el texto final de la ley. Los cuadros que siguen resumen ese mecanismo de eliminación. Bérenger,<sup>67</sup> informante de la comisión, pronunció un importante discurso el 22 de febrero de 1831 para abrir la discusión.<sup>68</sup> En el preámbulo habló de la importancia de los principios del proyecto, en la medida en que “consagra el principio de elección directa, pero no se limita a hacer de la propiedad y de la industria las únicas condiciones atributivas de la capacidad electoral: crea nuevas capacidades cuyo signo se ubica en determinadas funciones gratuitas y electivas, o en la profesión, o en el acta que constata los serios y profundos estudios realizados”. Lo esencial de los debates de la comisión se había referido al fundamento de los añadidos. El proyecto de ley reconocía a la vez *profesiones y niveles de instrucción*. La comisión borrarla la dimensión puramente intelectual de algunos añadidos para retener sobre todo el criterio de la profesión. En cuanto a esto, Bérenger hará un vibrante elogio frente a la Cámara de las profesiones liberales que “instruyen, esclarecen, suavizan las costumbres, difunden profusamente riquezas de una naturaleza distinta, necesarias para la felicidad de todos”. La intención táctica obviamente no está ausente de su propuesta y no la oculta. Elogia la habilidad del legislador que, gracias a los añadidos, “opone un dique al torrente democrático”, en tanto las clases sociales constituyen un punto de apoyo una vez integradas al electorado, mientras que serían un factor de resistencia si hubieran sido dejadas al margen del movimiento político. Pero hay también otra cuestión en la propuesta de Bérenger y en las propuestas de la comisión. Bosqueja una verdadera sociología de las nuevas elites que encarnan el poder de Julio. Se describe aquí la Francia de los notarios y de los académicos, de los negociantes y de los magistrados, de los industriales y de los militares, de los profesores y de los propietarios, en un examen minucioso de las virtudes de cada una de esas profesiones, como la quintaesencia de la nueva nación.

67. Diputado conservador de Valence, electo en 1828, miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. La comisión estaba compuesta por Royer-Collard, Humann, Vatimesnil, Pelet (de la Lozère), Girod (del Ain), Gautier, Sappay y Bérenger (estos nombres no son citados en el informe de los *Archivos parlamentarios*, pero fueron recordados por Ducos, en su discurso ante la Cámara del 14 de abril de 1842, donde expuso su proyecto de reforma).

68. Véase *Procès-verbaux de la Chambre des députés*, período 1830, t. IV, pp. 760-840.

**Cuadro 1**  
**Los añadidos de capacidad (ley del 19 de abril de 1831)**

| <i>Proyecto de ley presentado por el gobierno</i>  | <i>Proyecto de ley enmendada por la comisión</i>  | <i>Texto final de la ley</i>   |
|--|---|--|
| <p>Los miembros de los consejos generales de departamentos, los alcaldes, adjuntos de ciudades de una población aglomerada de 3.000 habitantes, o capitales de departamento y de circunscripción.</p> <p>Los miembros y correspondientes del Instituto, los miembros de las sociedades científicas instituidas o autorizadas por una ley.</p> <p>Los oficiales de los ejércitos de mar y tierra que gocen de una pensión de retiro de 1.200 francos al menos, y que justifiquen un domicilio real de tres años en la circunscripción electoral.</p> <p>Los doctores de una o de muchas facultades de Derecho, de Medicina, de Ciencias y de Letras, después de tres años de domicilio real en la circunscripción electoral.</p> <p>Los licenciados de una de las facultades de Derecho, de Ciencias y de Letras inscritos en lista de abogados o de defensores, ante las cortes o tribunales, o encargados de cursos en alguna de las materias que pertenezcan a la facultad donde hayan tomado su licencia, después de cinco años de domicilio real en la circunscripción electoral.</p> <p>Los licenciados de una de las facultades de Derecho, de Ciencias y de Letras que, sin estar inscritos en lista de abogados o de defensores ante las cortes o los tribunales o sin tener a cargo cursos de alguna de las materias que pertenezcan a la facultad donde hayan tomado su licencia, justifiquen que poseen, desde hace diez años, un domicilio real en la circunscripción electoral.</p> | <p>Los jueces de corte y tribunales en actividad o retirados.</p> <p>Los miembros y correspondientes del Instituto.</p> <p>Los oficiales superiores de los ejércitos de mar y tierra retirados.</p> <p>Los doctores de las facultades de medicina, después de cinco años de domicilio real en la circunscripción electoral, a partir de la obtención del diploma.</p> <p>Los profesores titulares de las facultades de Derecho, de Medicina, de Ciencias y de Letras, los del Colegio de Francia y el Jardín de Plantas.</p> <p>Los abogados inscritos en lista ante las cortes y los tribunales después de cinco años de inscripción, y con domicilio real en la circunscripción electoral.</p> <p>Los notarios y los defensores después de cinco años de ejercicio en la circunscripción electoral.</p> | <p>Los miembros y correspondientes del Instituto (que paguen medio censo de contribución directa).</p> <p>Los oficiales de los ejércitos de mar y tierra que gocen de una pensión de retiro de 1.200 francos como mínimo, y que justifiquen un domicilio real de tres años en la circunscripción electoral (pagando medio censo de contribuciones directas).</p> |

## Cuadro 2

## Lista de otros añadidos propuestos por los diputados y no incluidos

Los escribanos jefe; los profesores de la Escuela Politécnica y de las escuelas especiales de servicios públicos; los ex prefectos, los subprefectos o los ex jefes de administración pública; los ex alumnos de la Escuela Politécnica después de cinco años de admisión en los servicios públicos; los capitanes de barcos de carga que tuvieran cinco años de ejercicio en sus funciones.

El debate en la Cámara<sup>69</sup> también merece ser resumido, porque da testimonio de la ambigüedad de los vínculos entre el conservadurismo burgués tradicional y el movimiento doctrinario, así como del equívoco de las reivindicaciones democráticas en esta época. Mauguin, amigo de Odilon Barrot, miembro de la izquierda dinástica, lleva adelante el combate sobre el primer párrafo de los añadidos. Rechaza que se le reconozca la capacidad a los jueces desde un punto de vista "de izquierda". Teme que éstos sean demasiado dependientes del poder que los nombra. Los conservadores lo imitan animosos, luego piden y obtienen a su vez la supresión de los abogados y de los defensores (profesiones temidas por su propensión a la agitación cuando son ejercidas por intelectuales socialmente desclasados) y así siguieron con otras categorías. Finalmente, de los añadidos propuestos, sólo quedaron los miembros del Instituto y algunos oficiales, je incluso se les impuso la condición de pagar un impuesto equivalente a medio censo!<sup>70</sup> Este resultado ilustra a las claras la ambigüedad de la posición doctrinaria, sospechosa para la izquierda y mal comprendida por la derecha al mismo tiempo. El voto de esta ley del 19 de abril de 1831 representa en este sentido el primer síntoma de deriva reaccionaria de los doctrinarios que no dejará de acentuarse en lo sucesivo. Toda su teoría de las capacidades se desmorona progresivamente para no ser más que el envoltorio retórico de la dominación de hecho de la gran burguesía.<sup>71</sup> Las propuestas de la comisión parlamentaria, sin embargo, no llegarían muy lejos. Según Béranger, el principio de los añadidos

69. Debate general el 24 de febrero de 1831; examen de las enmiendas a los añadidos el 25 de febrero.

70. Los doctrinarios permanecieron significativamente poco locuaces sobre los avatares del debate. Guizot evoca apenas el problema en sus *Mémoires* (t. II, p. 194), Rémusat se contentará con observar lacónicamente que "la discusión de 1831 fue de las más mediocres" (*Mémoires*, t. II, p. 439). Se encontrará en cambio un comentario interesante en las *Mémoires* de Odilon Barrot (t. I, pp. 252-257); algunas indicaciones sugerentes en E. Pierre, *Histoire des assemblées politiques en France du 5 mai 1789 au 8 mars 1876*, t. I (1789-1831), París, 1877, p. 515.

71. Los "notables" de Julio desconfiaban de aquellos que *Le Journal des débats* llamaba "las capacidades turbulentas y mediocres". Véase "La représentation nationale dans la pensée des notables", en A.-J. Tudesq, *Les Grands Notables en France*, París, PUF, 1964, t. II, pp. 731-742.

implicaba incluir a alrededor de treinta mil ciudadanos pertenecientes a las carreras liberales, la mitad de los cuales ya eran electores por el pago del censo: el añadido sólo representaba así, en efecto, un crecimiento de alrededor del 10% en el número de electores (finalmente hubo alrededor de 170.000 inscriptos después de la ley de 1831, mientras que antes eran 94.000). Guizot tratará más tarde de justificar esa situación de hecho (que, sin embargo, él probablemente había lamentado en 1831, como parece indicar el laconismo del pequeño párrafo de sus *Memorias* consagrada al voto de esta ley) argumentando que, en la Francia de los años 1840, ya no había oposición entre la fortuna y la inteligencia.<sup>72</sup> Incluso terminará criticando la noción de capacidad intelectual. Su respuesta de 1847 a Duvergier de Hauranne, que acababa de presentar su modesto proyecto de reforma electoral, testimonia su endurecimiento en esta época. "Hay una gran diferencia entre la capacidad política y la capacidad puramente intelectual", afirmará. "Cuando se vinculó la capacidad política a una cierta propiedad fue primero porque se presumía que en efecto la inteligencia estaba allí; pero se presumió también que allí se encontraba la inteligencia esclarecida por la situación sobre los verdaderos y esenciales intereses del orden social [...] Yo respeto la inteligencia, pero no creo que convenga confiar en ella ciegamente, y menos que nunca en nuestro tiempo. La excesiva confianza en la inteligencia humana, el orgullo humano, el orgullo del espíritu, ha sido la enfermedad de nuestra época, la causa de gran parte de nuestros errores y de nuestros males".<sup>73</sup>

72. Véase el discurso en la Cámara del 18 de febrero de 1842 (respuesta a la propuesta Ducos), en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 557. Se observará que las condiciones en las que fue votada la ley de 1831 fueron un factor importante para desacreditar las intenciones doctrinarias. Véase Louis Blanc: "Francia, de ahora en más, no podía hacerse ilusiones sobre la naturaleza del yugo que se le preparaba. Condenar a la inteligencia para que ceda el paso a la fortuna y ubicar en la posesión de algunas leguas de tierra adquiridas a menudo por sucesión, por fraude, por proceso injusto o por agio, las garantías de moralidad, de luces que se reclamaban para el ejercicio de la soberanía, era decir bastante abiertamente hacia qué pendiente se llevaba a la nación", *Histoire de dix ans, 1830-1840*, 5ª ed., París, 1845, t. II, p. 289.

73. Discurso en la Cámara del 26 de marzo de 1847, en *Histoire parlementaire*, t. V, p. 385. Este argumento ya había sido empleado por Constant para criticar la idea de propiedad intelectual. "Se ha visto en nuestra revolución", decía, "a literatos, matemáticos, químicos, librarse a las opiniones más exageradas, y no porque en otros aspectos no fuesen esclarecidos o estimables. Pero habían vivido lejos de los hombres; unos se habían acostumbrado a abandonarse a su imaginación; otros a tener en cuenta sólo la evidencia rigurosa; los terceros a ver que la naturaleza en la reproducción de los seres era el anticipo de la destrucción. Habían llegado por caminos desemejantes al mismo resultado: desdeñar las consideraciones extraídas de los hechos, despreciar el mundo real y sensible, y razonar sobre el estado social como entusiastas, sobre las pasiones como geómetras, sobre los dolores humanos como físicos. Si esos errores les han tocado en suerte a hombres superiores, ¿cuáles no serían los desvíos de los candidatos subalternos, de los pretendientes desafortunados? Cuán urgente es poner un freno a los

El discurso evolucionó en referencia a los panfletos de los años 1820. Guizot no hace otra cosa que defender las concepciones censitarias tradicionales.

Sin embargo, hay una paradoja sociológica de lo monarquía de Julio que hay que mencionar. Aun cuando el régimen se hunde progresivamente en el conservadurismo reaccionario y se desvía de su impulso original liberal-doctrinario, la dirección del país sin embargo nunca fue ejercida por la burguesía, en el sentido estricto (marxista) del término. Los banqueros y los negociantes nunca constituyeron verdaderamente la clase política dirigente. El Parlamento tampoco fue una simple guarida de capitalistas, como pretende cierta leyenda. La composición de la Cámara de Diputados surgida de las elecciones de 1837 lo demuestra. Sobre 459 diputados, se cuentan 287 miembros no asalariados y 172 funcionarios. Entre los primeros: 31 miembros del Instituto, 49 abogados, 35 negociantes, 10 manufactureros, 8 banqueros, 7 dueños de herrerías, 5 médicos, 4 notarios, 83 propietarios y agricultores, 55 funcionarios retirados o renunciados. Entre los segundos: 4 ministros, 88 consejeros de Estado y magistrados, 28 ingenieros, profesores y directores de administración, 52 oficiales en actividad de servicio.<sup>74</sup> Los capitalistas propiamente dichos y los hacendados sólo representaban entonces apenas un tercio de la Cámara de Diputados, mientras que las profesiones liberales, intelectuales y administrativas componían más de dos tercios. De allí la paradoja: la burguesía se acercó más al objetivo aristocrático por la vía intelectual, en el sentido amplio del término, que por la vía de los plutócratas denunciados por Pierre Leroux.

amores propios heridos, a las vanidades amargadas, a toda causa de amargura, de agitación, de descontento contra una sociedad de la cual se halla desplazado" (citado por Daussant en la Cámara el 25 de febrero, *Le Moniteur Universel*, 27 de febrero de 1831, p. 412).

La distinción entre competencia e inteligencia, inteligencia social e inteligencia profesional es igualmente central entre los doctrinarios. Como Benjamin Constant, recelan de las "élites desclasadas".

74. Estadística ofrecida por V. Miginiac, ob. cit., quien retoma las indicaciones provistas en un discurso del diputado Gauguier del 5 de abril de 1841. Véase también L. Girard, *La Chambre des députés en 1837-1839*, París, PUF, 1976. En la Cámara de 1840, el reparto socioprofesional de los diputados es del mismo orden: 175 funcionarios sobre 459 diputados (de los cuales 40 oficiales generales o superiores, 92 magistrados y consejeros de Estado); 137 propietarios; 87 representantes de profesiones liberales; 60 representantes de "profesiones económicas" (10 banqueros, 19 manufactureros, 31 negociantes). Estadística establecida por A.-J. Tudesq, *Les Grands Notables en France*, t. I, pp. 363-367. Estos datos casi no varían hasta el fin de la monarquía de Julio. Sólo el porcentaje de los funcionarios tiende a acrecentarse hasta llegar a alrededor de 40% de los diputados. Véase por ejemplo la estadística establecida por Tudesq para la Cámara de 1846 (ob. cit., t. II, pp. 854-861). Esas cifras muestran hasta qué punto las afirmaciones de Beau de Loménie en *Les Responsabilités des dynasties bourgeoises* (París, Denoël, 1954) son equivocadas.

## Las capacidades y el equívoco democrático

Nadie, bajo la Restauración, sueña con reivindicar el sufragio universal. Es percibido por todos como una tecnología política rudimentaria, ligada a un grado poco elevado de civilización. En su *Historia de los orígenes del gobierno representativo*, Guizot insiste sobre este punto, estudiando las instituciones inglesas de los siglos XIII y XIV:<sup>75</sup> las elecciones de los representantes de los condados al Parlamento eran relativamente informales, se hacían por aclamación o por tácita aceptación.<sup>76</sup> Sólo progresivamente, explica Guizot, el sistema se modifica naturalmente para evolucionar hacia una organización de tipo capacitario.<sup>77</sup>

Esta representación, compartida habitualmente, del progreso político constituye el telón de fondo de los debates y las reflexiones sobre el problema de la reforma electoral a comienzos del siglo XIX. Todos los liberales aceptan progresivamente la teoría de las capacidades y es en su seno, y no contra ella, donde se elaboran los más importantes proyectos de reforma electoral. La izquierda liberal sueña más con extender el campo de las capacidades que con pregonar el sufragio universal. La posición de Odilon Barrot es significativa de este punto de vista. Durante la discusión de la ley del 19 de abril de 1831, defiende enérgicamente el principio de las capacidades; no es sino a partir de las condiciones de su reconocimiento que emite reservas y hace sugerencias. Relatando este episodio parlamentario en sus *Memorias*, anota: "Si tanto insistía yo sobre el principio de las capacidades, es porque veía en ello el medio más seguro para dar al derecho electoral una *elasticidad necesaria* de modo que pudiera extenderse a medida que la inteligencia y la educación política de las masas se ampliara y, al mismo tiempo, para que todas las influencias reales que se produjeran en la sociedad se vincularan a nuestras instituciones. Así", prosigue, "una vez aceptado el principio, hubiera sido fácil hacer que lleguen sucesivamente al derecho electoral los síndicos de las cajas de ahorro, los árbitros laborales y otros jefes de los trabajadores y de hacer entrar así por vía de representación en el ejercicio activo de los derechos políticos a toda la clase obrera, de manera de hacerla participar en el gobierno del país sin ningún

75. Véanse las lecciones 13 y 14 (t. II). En su *Commentaire sur "L'esprit des lois" de Montesquieu*, París, 1819, Destutt de Tracy distinguía tres grados de civilización: primer grado, democracia o despotismo (ignorancia/fuerza); segundo grado: aristocracia con uno o muchos jefes (opiniones/religión); tercer grado: representación con uno o muchos jefes (razón/filosofía).

76. Sobre este punto, véase A. Esmein, *Éléments de droit constitutionnel*, París, 1927, t. I, pp. 403-406.

77. Véase la lección 15, t. II, de la *Historia de los orígenes del gobierno representativo*.

peligro, único medio razonable de realizar el sufragio universal".<sup>78</sup> Análisis completamente central para entender el sentido de las reivindicaciones de reforma electoral bajo la monarquía de Julio. Las modestas propuestas de Ducos en 1842 y de Duvergier de Hauranne en 1847 se inscriben también en esta perspectiva. Es a la corrupción del principio capacitario que ataca este último y es en su nombre que critica el inmovilismo del régimen de Julio.<sup>79</sup> Y cuando defiende su proyecto, lo hace teniendo en la mano el artículo de Guizot de 1826 sobre las elecciones.

Guizot mismo reconocía, además, que las capacidades eran, por definición, evolutivas. En su gran discurso del 5 de mayo de 1837, insistirá en este punto; celebrará "la admirable virtud de nuestro gobierno que provoca sin cesar la extensión de esta capacidad, que va sembrando por todos lados las luces políticas, la inteligencia de las cuestiones políticas, de manera que en el mismo momento en que asigna un límite a los derechos políticos, trabaja para desplazar ese límite, para extenderlo, para hacerlo retroceder y elevarlo así a la nación entera".<sup>80</sup> Guizot además en esta ocasión explicará su silencio sobre los añadidos en 1831, poniendo de relieve las contradicciones de su tentativa de pensar más allá de la problemática censitaria tradicional.<sup>81</sup> Si

78. O. Barrot, *Mémoires*, París, 1875, t. I, p. 256. Lógicamente, critica a Mauguin cuya "pueril prevención contra los jueces tiró abajo todo el edificio de añadidos".

79. La propuesta de reforma electoral que Duvergier de Hauranne expone en 1847 significaba pasar de 240.000 a 400.000 electores, lo cual era muy modesto. Véase la presentación de su proyecto de ley en la Cámara el 22 de marzo de 1847, *Procès-verbaux de la Chambre des députés*, período 1847, t. III, p. 131 ss.

80. *Histoire parlementaire*, t. III, p. 105. También ése era el sentido de su famoso lema "Enriqueceos", fórmula que nunca pronunció además de manera tan lapidaria. De hecho, sólo se la encuentra en dos discursos famosos: "Enriqueceos por el trabajo y el ahorro" (dirigido en agosto de 1841 a sus electores de Lisieux) y "Enriqueceos, afirmad vuestras instituciones, mejorad la condición material y moral de Francia" (Cámara de Diputados, 1 de marzo de 1843). Así se defenderá siempre de haber querido asignar límites a la clase media. Véase en ese mismo discurso del 5 de mayo de 1837: "¿Acaso yo asigné límites a la clase media? ¿Me habéis oído decir dónde comenzaba, dónde terminaba? Yo me abstuve de hacerlo cuidadosamente; yo no la distinguí ni de una clase superior ni de las clases inferiores" (p. 104). "Cómo alguien en esta Cámara ha podido creer que mi espíritu había sido ganado por la idea de constituir la clase media de una manera estrecha, privilegiada, de rehacer algo que recordara a las antiguas aristocracias" (p. 105). Rémusat, por su parte, decía: "Honremos los descubrimientos de las ciencias, las creaciones de la industria: serán provechosas para nuestro futuro constitucional; seamos laboriosos para llegar a ser ciudadanos y ricos para ser libres" ("De l'industrie et de la liberté", publicado en 1823 en *Les Tablettes Universelles*, retomado en *Passé et Présent*, t. I, p. 203).

81. En ese mismo discurso del 5 de mayo de 1837, respondiendo a Barrot que lo acusa de haber permitido la supresión de los añadidos en 1831, contesta incomodado: "Rechazo esas acusaciones de sistema estrecho, extrañas a la masa de la nación, a los intereses generales, únicamente dedicado a los intereses especiales de tal o cual clase de ciudadanos. Las rechazo absolutamente y al mismo tiempo mantengo lo que hay de verdadero en ese sistema, y es

rechazaba con violencia la idea de sufragio universal basado en el derecho —"es un mero instrumento de demolición", decía—, no podía sin embargo eliminar la perspectiva de su realización en el marco de una extensión máxima de las capacidades, ligada a los progresos de la civilización.<sup>82</sup>

Es en esta medida que el desarrollo pleno de la civilización puede lograr una reapropiación transfigurada de la simplicidad original del mundo. Lo simple y lo complejo convergen tendencialmente. Rémusat desarrollará a menudo este tema.<sup>83</sup> "Para que la sociedad pueda descubrir ella misma el poder legítimo y extraerlo por así decir de su propio seno", decía Guizot por su lado, "es necesario o que su situación sea muy simple, o que el desarrollo moral de los hombres sea muy grande".<sup>84</sup> El más alto período de la civilización, en ese sentido, realiza lo que ya estaba presente, inmaduro, en la cuna de los pueblos. La democracia social y la democracia política pueden entonces reconciliarse a largo plazo.

Releída en este contexto, la reivindicación de sufragio universal, que sólo comenzará a afirmarse verdaderamente en los años 1840, aparece así básicamente ambigua.<sup>85</sup> En muchos casos, sólo traduce una especie de apuesta

que ha llegado el momento de sacudir esas viejas ideas, esos viejos prejuicios de igualdad absoluta" (idem, p. 106).

82. Véanse sus *Mémoires*. Al preguntarse si el sufragio universal es preferible al derecho de sufragio concentrado en las regiones elevadas de la sociedad, responde: "Cuestión de época, de situación, de grado de civilización y de forma de gobierno. El sufragio universal puede adaptarse a sociedades republicanas, pequeñas o federativas, nacientes o muy avanzadas en experiencia política" (t. I, p. 215).

Véase igualmente su discurso del 15 de febrero de 1842: "Yo no tengo ninguna prevención sistemática y absoluta contra el sufragio universal [...] Puede ser útil en situaciones límite, en circunstancias extraordinarias y pasajeras para salir de la anarquía o dar a luz a un gobierno" (*Histoire parlementaire*, t. III, p. 373). Todos los debates sobre la reforma electoral durante la monarquía de Julio se inscriben de hecho en la perspectiva capacitaria. Además, no se debe olvidar que a todo lo largo del siglo XIX y todavía a menudo en el siglo XX, subsistirán en las diversas legislaciones electorales condiciones intelectuales (saber leer y escribir, por ejemplo) o sociales (justificación de una residencia estable); sin hablar del problema, aun más masivo, del derecho de voto para las mujeres. Hoy en día la problemática capacitaria está reducida al debate sobre la edad de la mayoría electoral (con el enorme problema planteado en paralelo acerca de qué significa ser niño; véase toda la cuestión de los "derechos del niño" en general, que comienza a surgir). Se puede pensar en ese sentido que las constituciones modernas que "acuerdan" (¡admirable expresión!) el sufragio universal prácticamente jamás regulan su fundamento filosófico, como lo demuestra el examen de los casos límite (el niño, el loco).

83. Véase por ejemplo "De l'histoire du gouvernement représentatif", en *Politique libérale*, pp. 288-289.

84. *Essais sur l'histoire de France*, pp. 180-181.

85. Esta ambigüedad sufrirá un desplazamiento después de 1848. La cuestión de los fundamentos del sufragio universal será parcialmente cubierta por la de las condiciones de su ejercicio. Así muchos liberales criticarán al comienzo del segundo Imperio el uso plebiscitario que hará de él Napoleón III. La denuncia del riesgo de "manipulación" del sufragio universal



sobre el porvenir, a menudo sólo expresa una representación anticipatoria del movimiento de la civilización y de los progresos de las luces en la nación. Incluso Louis Blanc jamás pensará en los simples términos del voto como derecho, y siempre hará lugar a la noción de voto como función social. En los medios liberales y republicanos que le son favorables, el sufragio universal seguirá siendo a menudo entendido como un reconocimiento anticipado de la capacidad, mucho más que como una consecuencia del principio de igualdad civil, traducción simbólica activa del sentido del ser conjunto en sociedad.<sup>86</sup> Es por ello, además, que el problema de la *educación de la democracia* es constantemente retomado en la temática de los grandes liberales bajo el segundo Imperio. En *La nueva Francia*, Prévost-Paradol pensará significativamente la democracia como una *hipótesis*: la de la capacidad del pueblo.<sup>87</sup> La idea de sufragio universal sólo expresa entonces en muchos casos un optimismo educativo; es una especie de crédito tomado al desarrollo de la civilización, una concesión dada al porvenir. Lógicamente ello no hará otra cosa que registrar y gestionar un cierto adelanto de los sentimientos públicos sobre los hechos, de los deseos sobre la realidad. De allí el gran debate sobre el *carácter prematuro* de la introducción del sufragio universal. A menudo sólo es rechazado porque llega demasiado pronto. Lo que se rechaza es el sufragio de la ignorancia y de la masa inmadura.<sup>88</sup>

La deuda de la idea democrática contemporánea hacia la teoría capacitaria es todavía más destacable si nos ubicamos en el punto de vista de

---

reintroducirá de otro modo la reflexión sobre su validez (el argumento sigue estando presente en muchas problemáticas revolucionarias o reaccionarias; y estuvo en el centro de los debates sobre el modo de elección del presidente de la República en Francia). Durante la última parte del siglo XIX, esta cuestión de la manipulación del sufragio está igualmente vinculada a la discusión sobre el modo de escrutinio (voto público o secreto); véase sobre este punto la interesante correspondencia de 1852 entre Guizot y lord Aberdeen publicada por D. Johnson en la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, enero-marzo de 1958.

86. Sobre esta idea del sufragio universal como "referencia a un punto cero de la socialidad", C. Lefort, *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981, pp. 148-150.

87. L.-A. Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, París, 1868, libro I, cap. III; en la misma perspectiva, véase también E. Vacherot, *La démocratie*, París, 1868.

88. En su vigoroso panfleto de 1849 contra el eclecticismo, *Les Philosophes salariés*, Joseph Ferrari, en tanto se opone a los doctrinarios, no duda en escribir que "el sufragio universal librado a la ignorancia elevará y destrozará a los hombres azarosamente" (p. 165), y que "el sufragio de la ignorancia hará del pueblo un monstruo" (p. 166). Punto de vista típico de muchos republicanos "sinceros" de esta época. No debemos olvidar, además, que la manipulación del sufragio universal por Napoleón III provocará más tarde la prudencia de los liberales avanzados en este terreno. Escribiendo que el dilema era entre "la instrucción que ilumina el sufragio universal o la audacia que lo suprime" (p. 168), Ferrari ilustraba la problemática "republicano-pedagógica". Sobre los debates posteriores a 1848, véase R. Balland, "De l'organisation à la restriction du suffrage universel en France (1848-1850)", en *Réaction et suffrage universel en France et en Allemagne*, París, Société d'Histoire de la Révolution de 1848, 1963.

los elegidos y no solamente en el de los electores. La perspectiva sigue siendo designar a los mejores, en tanto el proceso democrático sólo ha sido concebido como un sistema apropiado para la selección de elites. Giovanni Sartori llega a esta conclusión en su reciente *Teoría de la democracia*<sup>89</sup> donde intenta demostrar cómo las democracias modernas funcionan como "poliarquías electivas".<sup>90</sup> La idea democrática se ha reducido poco a poco a una teoría del voto y es de este modo que se efectuó en la cultura republicana la síntesis del par antinómico derechos/capacidades. La idea democrática se desarrolló polarizándose sobre el derecho a la elección y no sobre la noción de participación en el poder.<sup>91</sup> La libertad política ya no reside tanto en el ejercicio del poder como en el derecho de elegir a los gobernantes.<sup>92</sup> Consiste en *reconocer* (función de discernimiento) más que en hacer.

La teoría capacitaria de Guizot es sin embargo radicalmente diferente en este punto. Para él, en efecto, no se podría separar la capacidad de elegir de la capacidad de ser elegido. Si todo hombre es capaz de reconocer ciertas formas de autoridad natural, es sólo en la medida en que tiene una experiencia práctica que se sitúa en el mismo campo que aquéllas. La manera como aborda el "derecho de sufragio en la familia" es aquí elocuente.<sup>93</sup> La relación familiar, explica, es el ejemplo consumado de la verdadera democracia. Allí nadie vota, y sin embargo, observa en un texto clave que ya hemos citado, "en ninguna parte el derecho de sufragio es más real ni más extendido. Es en la familia donde linda con la universalidad". La comunicación social, en efecto, es allí perfecta y la autoridad del padre de familia realiza la libertad de cada uno de los niños que es reconocimiento, en la unión, de la razón del padre que se brinda cada día a ellos. El hijo llegará a ser así capaz de ser padre a su vez. Dice en su artículo "Elecciones":

89. Traducción francesa, París, Armand Colin, 1973.

90. "La democracia", escribe, "debería ser una poliarquía de elites elegidas, o incluso un sistema de selección basado en la elección de minorías competitivas" (p. 108). Opone así la teoría democrática de las elites, que constituye a sus ojos el núcleo central de la teoría democrática, y la teoría aristocrática de las elites.

91. Problema claramente percibido por Daniel Gaxie, *Le Cens caché*, París, Seuil, 1978.

92. Las posiciones de los legitimistas en favor del sufragio universal bajo la monarquía de Julio estaban basadas en las especulaciones que hacían sobre la naturaleza de las elites que habrían de ser elegidas por el pueblo (véase Berryer o Genoude). Es en razón de especulaciones inversas, y porque se movilizaban sobre todo en favor de reformas sociales, que los "socialistas" no reclamaban el sufragio universal. Véase P. Bastid, *L'Avènement du suffrage universel*, París, 1948, que resume las diferentes posiciones presentes en ese momento.

93. Es el título del capítulo XXIII del manuscrito *Filosofía política*.



Hay cierto lazo entre la capacidad de ser (un buen diputado u otra cosa) y la capacidad de reconocer a aquél que posee la capacidad de ser.<sup>94</sup>

El reconocimiento de las capacidades tiende así en Guizot a reducirse a un principio estrecho de *autorreconocimiento*. Principio que en verdad nunca es totalmente cerrado (testimonio de ello es la fijación de un censo diferente para el elector y el elegible), pero que no por ello deja de constituir el telón de fondo del sistema representativo tal como él lo entiende. "Existen inferioridades extrañas", escribe, "a toda relación verdadera con ciertas superioridades, y que si ellas fueran convocadas a constatarla, no la constatarían en absoluto, y darían sobre ese hecho los más falsos juicios".<sup>95</sup> Hay entonces un límite donde cesa la facultad de reconocer y de aceptar la superioridad que constituye la capacidad de ser un buen diputado. Para Guizot, sólo las capacidades pueden juzgar las capacidades. De esto se deriva evidentemente la estrechez de la perspectiva doctrinaria en este aspecto. Estrechez redoblada por la teoría de la *inclusión de los intereses* sobre la cual Guizot se apoyará durante la monarquía de Julio para resistir a las propuestas de reducción del censo: el elector de 300 francos representa al elector de 200 francos, de 100 francos y así de seguido.<sup>96</sup> Es también una manera de exorcizar el problema del número. "El gran número de electores", explica, "importaba en otro tiempo, cuando las clases estaban profundamente separadas y eran muy diversas por sus intereses e influencias, cuando había que hacer, a cada una, una parte especial y necesariamente una parte considerable. Nada semejante existe ya entre nosotros; la paridad de intereses y el apoyo que se prestan unos a otros permite no tener un número tan grande de electores sin que aquellos que no poseen derechos

94. "Élections", p. 407. Es un tema central en el conde de Saint-Simon. Este último por ejemplo señala la diferencia entre la "confianza antigua" (obediencia ciega) y la "confianza moderna" (reconocimiento de una autoridad basada en el saber). Pero para él, a diferencia de Guizot, el pueblo es capaz de dar confianza a los sabios, incluso si no entiende su sabiduría (véase *L'Organisateur*, 1819, en *Oeuvres*, II, 2, pp. 155-157). Se puede recordar aquí que Rémusat estimaba que "el mundo se divide entre aquellos que comprenden y aquellos que no comprenden".

95. "Élections", p. 408. Es el proceso cerrado del reconocimiento que Stendhal estigmatizará en su panfleto *D'un nouveau complot contre les industriels*. "¿Cuál es el hombre que debe ser el juez de las capacidades? Evidentemente es el más afortunado de los industriales, el barón de Rothschild", agrega (panfleto reproducido en *Le Globe*, 17 de diciembre de 1825, t. II, pp. 1032-1033).

96. Discurso en la Cámara del 15 de febrero de 1842, *Histoire parlementaire*, t. III, p. 556. Guizot está aquí cercano al principio de "representación virtual" que defendía James Mill. Para este último era necesario excluir del derecho de voto a todos aquellos cuyos intereses estaban indudablemente incluidos en los de otros individuos. Sobre este problema clave en la teoría liberal, véase E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, París, 1900-1903, t. III, pp. 210-211.

políticos tengan que sufrir por ello".<sup>97</sup> Esta restricción era para él un medio de prevenir el error en política. En definitiva, sólo una sociedad en la que la elite es muy restringida puede minimizar para Guizot el riesgo de *desprecio*.<sup>98</sup> Es la gran paradoja teórica de los doctrinarios: piensan que un poder sólo es estable si está fuertemente encastrado en la sociedad, literalmente tejido con ella, pero pregonan de facto una exclusión social creciente como condición de una buena regulación política. Esta dimensión autoproclamada de la elite de Julio será la causa de su caída. Pero es allí donde reside, a la inversa, la humildad secreta de la democracia que acepta tomar el riesgo del error y del juicio injusto. Humildad que rechazan evidentemente todas las formas políticas que han investido a un Partido de una capacidad colectiva, erigiéndolo en poseedor de una razón que no podría ser juzgada a través de los azares de una democracia "burguesa" y competitiva.

97. "Élections", p. 561. Los debates sobre las tasas de ausentismo en los diferentes escrutinios estuvieron en el centro de ese problema. Se estimaba que la indiferencia política, que el ausentismo traducía, era un signo del número ampliamente suficiente de los electores existentes. Ver en este punto L. Miginiac, *ob. cit.*, p. 87; ver también la tesis de D. Gaxie, *L'Indifférence politique*, Université de Paris I, 2 vol., 1975.

98. Véase sobre este tema su discurso del 5 de octubre de 1831, en *Histoire parlementaire*, t. III, pp. 319-320.

## V. La razón y los cañones

### El espíritu político

Cuando lee en 1824 la correspondencia de Voltaire, Molé le confía a su amigo Barante: "¡Qué tiempo, comparado con el nuestro! Parece que hubieran pasado diez siglos".<sup>1</sup> La constatación sería banal si sólo expresara un sentimiento de ruptura para poder distanciar la filosofía del siglo XVIII y el estado intelectual de Francia bajo la Restauración. Toda nueva generación política tiene necesidad de estructurar su identidad estableciendo rupturas, reales o imaginarias. Los doctrinarios no son la excepción en este punto. Pero la originalidad de su posición reside en el hecho de que el blanco de sus críticas no es solamente la filosofía del siglo XVIII. Apuntan a la misma figura del filósofo de esta época: el hombre de letras. "Quien sólo conozca la filosofía por lo que ella dice, la conoce de manera imperfecta",<sup>2</sup> observa así Royer-Collard en uno de sus primeros artículos. Los doctrinarios tienen en verdad una *estrategia* intelectual muy elaborada para romper con el sensualismo y toda la tradición del siglo XVIII. Royer-Collard y Cousin, detrás de él, se apropian de Reid,<sup>3</sup> el filósofo escocés del sentido común, para tomar sus distancias con respecto a Condillac, en el momento en que Laromiguière, su débil discípulo, era considerado una autoridad.

1. Palabras citadas por Louis Trénard, en su presentación del número "Lumières et Révolution" de la revista *XVIII<sup>e</sup> Siècle*, N° 6, 1974, p. 15.

2. Royer-Collard, artículo sobre Guibet publicado en 1806 en *Le Journal des débats*, retomado en Barante, *La Vie politique de M. Royer-Collard...*, t. I, p. 86.

3. Las condiciones de "descubrimiento" de Reid por Royer-Collard han sido narradas varias veces. Revolviendo en las cajas de los vendedores de libros viejos de los muelles del Sena, en 1811 dio por casualidad con *Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense*. Sobre aquella estrategia filosófica, véase J. Ferrari, *Les Philosophes salariés*, París, 1849, y H. Taine, *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, París, 1888. Sobre Reid, véase D. Schulthess, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710-1796)*, Nancy, Éd. Universitaires P. Lang, 1983.

La exigencia de una ruptura filosófica con el siglo XVIII se impone en efecto a aquellos que quieren clausurar definitivamente la Revolución. La influencia de los ideólogos decae así poco a poco bajo las embestidas del espiritualismo naciente. El problema de los doctrinarios sin embargo no es solamente combatir a Locke o a Condillac, construyendo a partir de cero una frágil filosofía del sentido común. Se plantean también, y quizá principalmente, definir y ejercitar un nuevo modo de trabajo intelectual en la sociedad.

En la recensión que hace en 1829, en *La Revue française*, de la reedición de la *Correspondencia literaria, filosófica y crítica de Grimm y Diderot*,<sup>4</sup> Guizot desarrolla ampliamente esta cuestión. En el centro de su argumento se encuentra la distinción entre el "espíritu filosófico" del siglo XVIII y el "espíritu político" que parece caracterizar a la nueva generación intelectual. "La escuela del siglo XVIII", escribe, "era esencialmente filosófica y literaria: la política le interesaba, pero como uno de sus objetos, como una aplicación de las ideas que venía de más lejos y apuntaban mucho más allá [...] Político sin dudas en sus deseos y sus resultados, el siglo XVIII iba mucho más allá, y se complacía en sus ideas, en su verdad, en su manifestación, independientemente del empleo que pudieran darles los publicistas o los legisladores. Allí reside el carácter del espíritu filosófico, muy diferente del espíritu político que sólo se aboca a las ideas en su relación con los hechos sociales y en su aplicación".<sup>5</sup> Si el siglo XVIII se ocupaba de política, era "como estudio, no como negocio; paseándose, por así decir, y no tirando del arado".<sup>6</sup> La relación entre saber y poder, entre teoría y acción: eso es lo que distingue a ojos de los doctrinarios a los hombres de letras del siglo XVIII de los nuevos intelectuales que trataban de encarnar. Dan vuelta las jerarquías ordinariamente admitidas, marcando el estatus particular de los economistas. "Los economistas", observa Rémusat, "fueron los primeros escritores que, dejando las puras especulaciones por objetos más positivos,

4. Artículo publicado en el número 11 (septiembre de 1829) de *La Revue française* (pp. 214-235). Tuvo tanto eco que fue parcialmente retomado en *Le Globe* del 17 de octubre de 1829 (t. VII, pp. 656-658). Ulteriormente debía constituir la matriz de la reseña consagrada en 1841 a la condesa de Rumford, de la que se tiraron entonces pocos ejemplares, solamente para los amigos de la condesa, y publicada luego en *Mélanges biographiques et littéraires*, París, 1868, y en anexo al tomo II de sus *Mémoires pour servir à l'histoire de notre temps*. Esta "multiutilización" del artículo de 1829 demuestra que se trata de un texto importante para Guizot. La diferencia de tono con lo que Barante escribía todavía en 1809 es impactante. Véase Barante, *De la littérature française pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 1809. Barante había participado en el concurso de prosa de la Academia abierto sobre este tema a iniciativa de Suard. Sobre los problemas planteados por las respuestas a ese concurso, véase *La Décade*, 21 de abril de 1807, pp. 142-145.

5. Art. cit., pp. 220-221.

6. Ídem, p. 215.

dieron al espíritu examinador una dirección más útil, en vez de divertirse engañando a la frivolidad sobre sí misma, haciéndole creer que ella era meditativa, mientras que sólo era razonadora".<sup>7</sup> Guizot igualmente les rinde homenaje, insistiendo en su posición marginal.<sup>8</sup> Significativamente, dedica la mayor admiración a los grandes administradores del siglo XVIII: Turgot, Malesherbes, Trudaine, Dupont de Nemours. Con ellos, efectivamente, la administración francesa "entró en el camino del progreso científico y de la civilización universal".<sup>9</sup> Se trata de "la obra más original del siglo XVIII", la cual "no obtuvo una parte justa de reconocimiento y de celebridad".<sup>10</sup> Poner a Turgot antes que Voltaire, Malesherbes antes que Diderot (al que protegía) significaba entonces una inversión de perspectiva sorprendente, casi incongruente, incluso para aquellos que durante la Restauración no dejaban de machacar: "La culpa es de Voltaire".

El adjetivo "frívolo" vuelve sin cesar en la pluma de Guizot, de Barante, de Rémusat y de Royer-Collard, cuando hablan del siglo XVIII. Hay que entender bien su sentido, que es doble. Primero, la gravedad del temperamento tiene para ellos un sentido histórico. Marcados por los desbordes de la Revolución y las aventuras del Imperio, unos y otros, a pesar de sus diferencias de edad,<sup>11</sup> se ven como los reconstructores de un mundo quebrado. En ese sentido límite, pertenecen a la generación romántica.<sup>12</sup> Pero esta gravedad también tiene en ellos una dimensión moral. Para explicar el sentimiento de distancia con respecto al siglo XVIII, Guizot hace referencia en sus *Memorias* a su educación protestante: "Yo había sido educado en Ginebra en sentimientos muy liberales, pero con hábitos austeros y creencias piadosas, en reacción contra la filosofía del siglo XVIII, más que en admiración de sus obras y de su influencia".<sup>13</sup> Es el deseo de brillar y de seducir lo que finalmente les parece culpable. Resistir a la seducción

7. Rémusat, *De la liberté de la presse et des projets de loi présentés à la Chambre des députés dans la séance du lundi 22 mars 1819*, folleto publicado anónimamente en 1819, p. 6.

8. Observa en su artículo citado sobre Grimm: "Algunas fracciones, algunas camarillas del siglo XVIII, los economistas, por ejemplo, se ocupaban especialmente de política; pero el siglo en general, la sociedad del siglo en su conjunto, aspiraba sobre todo a conquistas y a disfrutes intelectuales de todo tipo, en todo sentido, a cualquier precio" (p. 221).

9. Noticia sobre Madame de Rumford, en *Mélanges biographiques*, París, 1868, p. 71.

10. Ídem, pp. 72-73.

11. Royer-Collard había nacido en 1763, Barante en 1782, Guizot en 1787 y Rémusat en 1797.

12. Rémusat observa por ejemplo numerosas veces en la correspondencia con su madre, en 1817-1819, que la gente que se relacionaba con los nuevos intereses adquiría seriedad y madurez, mientras que aquellos que seguían atados a las viejas opiniones se volvían cada día más frívolos.

13. *Mémoires pour servir...*, t. I, p. 8. Es en esta perspectiva ética que hay que entender también el sentido de la reacción antisensualista de Royer-Collard y luego de Cousin. Desde un estricto punto de vista filosófico, sus críticas a Locke y a Condillac se muestran en efecto incompre-

de lo que es *brillante* es en ellos una preocupación subyacente constante. Barante le reprocha fundamentalmente a Voltaire su "amor inmenso del éxito y de la moda".<sup>14</sup> Desde ese punto de vista, tienen la religión contraria de la *utilidad* intelectual y de la austeridad eficaz. El análisis sociológico se prolonga aquí en el terreno de los "temperamentos políticos". La ligereza de la antigua aristocracia es opuesta a la gravedad de la burguesía en ascenso, como si la ruptura política y social entre el Antiguo Régimen y la nueva Francia tradujera también un corte radical en el orden psicológico y moral y encontrara en ese fondo un suplemento de legitimidad.

Mucho antes que Tocqueville, entendieron igualmente que el costado frívolo de la filosofía del siglo XVIII no era más que la contraparte de su impotencia.<sup>15</sup> "Los filósofos", escribe Royer-Collard, "arrojados al azar hacia las clases oscuras de la sociedad, no participaban en absoluto en la autoridad y en las distinciones. Se reinaba, se gobernaba sin ellos; incluso se tenía la insolencia de proteger a veces a esos benefactores de la humanidad, a esos *distribuidores de la gloria y de la vergüenza sobre la tierra*. Para vengarse de las afrentas del destino crearon, en oposición a los rangos establecidos, la dignidad del *gran hombre*".<sup>16</sup> Juicio paralelo en Rémusat: "Como todo entonces se hacía a través de los libros y la conversación, las opiniones conservaban siempre un algo demasiado especulativo o demasiado reflexivo. Como las instituciones no eran susceptibles de perfeccionamiento, las opiniones tenían más de sátira que de crítica. En fin, como el orden establecido no podía ni satisfacer ni ocupar la actividad de los espíritus, los éxitos de la vanidad y las emociones de los sentidos llegaban a ser el único recurso de una sociedad cansada de la ociosidad. Así desaparecen el respeto por las costumbres, la gravedad del espíritu, toda ambición viril, toda necesidad de tener sabiamente razón. Los beneficios de la filosofía del último siglo son inmensos; pero ella siempre es, por así decir, demasiado literaria, porque le estaba prohibido tocar las realidades sociales, traducirse en leyes positivas, verificarse en fin y depurarse con la experiencia política".<sup>17</sup> El orgullo de los filósofos —la expresión es frecuentemente utilizada— no es entonces más que una compensación de su impotencia. La gratuidad de los disfrutes intelectuales a los que se libraban traduce en el fondo la sola, pero terrible,

sibles para un lector moderno (son de la misma naturaleza, y además objetos similares, que los desarrollos antiidealistas de Marx).

14. Barante, *De la littérature...*, p. 53.

15. Pensamos aquí evidentemente en el célebre capítulo 1 del libro III de *El Antiguo Régimen y la Revolución* ("Cómo hacia mediados del siglo XIX los hombres de letras llegaron a ser los principales políticos del país, y de los efectos que resultaron de ello").

16. Artículo sobre Guibert, *Discours*, t. I, p. 87, subrayado por Royer-Collard.

17. Rémusat, "Introduction" al N° 1 de *La Revue française*, 1829, p. 9. Este artículo sirvió de prospecto para el lanzamiento de la revista.

coerción al ejercicio del pensamiento en un régimen despótico. Si los doctrinarios piensan junto a todos a comienzos del siglo XIX que la literatura es siempre el reflejo de su tiempo,<sup>18</sup> insisten más que los demás en el hecho de que está más marcada en su objeto que en su estilo. "El pensamiento de Voltaire, de Rousseau, de Diderot", concluye Guizot, "habría terminado en prisión si sólo hubiera sido obligado a ejercitarse sobre las formas de gobierno y el destino de las naciones".<sup>19</sup>

De esos límites del "pensamiento filosófico" Guizot no tuvo sólo un conocimiento libresco. Él frecuentó el siglo XVIII agonizante durante muchos años. A través de Pauline de Meulan, su mujer, "verdadera hija del XVIII",<sup>20</sup> concurriendo a los salones de Madame D'Houdetot, de Madame de Rumford, del abate Morellet, y sobre todo el de Suard.<sup>21</sup> Filósofos sosegados, conservaban sin embargo lo esencial de los rasgos de aquéllos de los que eran herederos marchitos. "El gran cuadro ya no existía; el dibujo que quedaba

18. La expresión, que se hizo banal, había sido lanzada por Madame de Staël en *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, París, 1800. Este enfoque histórico de la filosofía del siglo XVIII muestra claramente el marco de la crítica doctrinaria. Si estigmatizan esta "época crítica", destructiva —Saint-Simon no fue el primero en utilizar el término—, la piensan en el fondo como históricamente necesaria. El siglo XVIII cumplió una función positiva destruyendo el "viejo dogma". "Ni Voltaire ni sus amigos son culpables", dirá Jouffroy, "sino su tiempo; no es a ellos que sus opiniones comprometen, sino a su época" (en "De la Sorbona y de los filósofos"). Es en esta perspectiva que se distinguen del pensamiento reaccionario (Bonald, de Maistre, etc.). Tienen el sentido de la "fuerza de las cosas", esa fuerza que "censura el pasado y embellece el porvenir", dirá Jouffroy. En ese mismo sentido hay numerosas observaciones en Guizot, art. cit. sobre Grimm, p. 224; Barante, ob. cit., sobre la literatura en el siglo XVIII, pp. 4-7; Rémusat en el prefacio a *Critiques et études littéraires*, París, 1847, y en *De la procédure par jurés en matière criminelle*, París, 1820.

19. Art. cit. sobre Grimm, p. 221. Rémusat informa a este respecto una anécdota de Morellet, que le había llamado la atención. Morellet había escrito en 1764 un folleto titulado *Reflexiones sobre las ventajas de la libertad de escribir y de imprimir sobre las materias de administración*, en el cual demostraba cómo el desarrollo de una literatura económica favorecería una mejor gestión del reino. M. de Laverdy, entonces controlador general, de quien Morellet dependía, le respondió con una corta anotación donde le decía que, para hablar de administración, "hay que tener la sartén por el mango". Cuando se publicó el folleto en 1775, Morellet fue encarcelado. Rémusat veía en ello el símbolo de la ruptura nefasta entre el hombre de acción y el hombre de reflexión (véase *De la liberté de la presse*, París, 1819, p. 8).

20. Sobre Pauline de Meulan, véase la noticia que le consagra Rémusat en sus *Critiques et études littéraires, ou Passé et Présent*, nueva edición, París, 1859, t. II, pp. 57-96, así como el retrato que traza de ella Sainte-Beuve, *Oeuvres*, París, La Pléiade, t. II, pp. 1176-1205. Remítirse también al capítulo que le consagra C. Pouthas en *La Jeunesse de Guizot*, París, 1936.

21. Sobre este período de la vida de Guizot, véanse sus *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. I, pp. 5-9. Véase también C. Pouthas, *La Jeunesse de Guizot (1787-1814)*, particularmente el capítulo VI, los *Souvenirs* del barón de Barante (en particular el t. I, pp. 161 ss.), así como la obra de Garat, *Mémoires historiques sur la vie de M. Suard, sur ses écrits et sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 1820. En el salón de Suard, Guizot trabó conocimiento con el menor de los hermanos Lacretelle, entonces profesor de historia, del cual será suplente en 1812.

de él era fiel y puro", dirá Guizot.<sup>22</sup> Él ve en ellos una "sociedad encantadora", pero impotente para marcar su época. Generación de transición, que se mantuvo fiel a un modelo de existencia social y a sus antiguos ideales, esos "restos del mundo filosófico y de la antigua aristocracia liberal del siglo XVIII", traumatizados por veinte años de aventuras políticas, envejecen sobre sí mismos. Todavía tienen ideas, pero ya no tienen ambición. "Apreciaban la libertad de pensamiento y de palabra, pero no aspiraban en absoluto a la potencia; detestaban y criticaban vivamente el despotismo, pero sin hacer nada para reprimirlo o echarlo abajo. Era una oposición de espectadores esclarecidos e independientes que no tenían ninguna posibilidad y ningún deseo de intervenir como actores."<sup>23</sup> La independencia: es en esa actitud, mezclando el abandono del presente y la fidelidad al pasado, donde se refugiaba la vieja generación.<sup>24</sup>

Charles de Rémusat realiza una experiencia análoga a la de Guizot. Su educación se desarrolló tanto en el salón de su madre como en el colegio. La condesa de Rémusat, vinculada a la corte de Napoleón, reunía alrededor de ella la fracción más refinada de la alta sociedad imperial. Educado en esta atmósfera elegante y cultivada, refinada pero artificial, Rémusat confesará más tarde haber sufrido en ese medio donde "uno tenía espíritu, pero no lo sabía".<sup>25</sup>

Desde el fin del Imperio, cuando todavía no es más que un joven escritor destacado por sus artículos en los *Archives littéraires de l'Europe* y en *Le Publiciste*, así como por su edición de los *Annales de l'éducation*, Guizot piensa al contrario que "el hombre ha nacido para actuar y es para actuar que tiene necesidad de conocer".<sup>26</sup> Preocupado entonces por la educación, sugiere un método que tenga como fundamento vincular toda adquisición de conocimientos nuevos con una utilización práctica consecuente.<sup>27</sup> Para él, el saber no tiene sentido si no está ligado a un "objetivo de actividad".<sup>28</sup> El trabajo intelectual sólo podría ser concebido dentro de una "intención

22. Noticia sobre Madame de Rumford, ob. cit., p. 70.

23. Guizot, *Mémoires...*, t. I, p. 6.

24. La clase de lengua y de literatura francesa del Instituto presentaba el siguiente tema de concurso para 1805: "La independencia del hombre de letras". Verosímelmente, fue Morellet quien lo propuso en primer lugar.

25. Citado por P. Thureau-Dangin, *Le Parti libéral sous la Restauration*, 2ª ed., París, 1888, p. 247.

26. *Conseils d'un père sur l'éducation* (capítulo II, "De l'inegalité des facultés"), publicado en 1811 en los *Annales de l'éducation*, retomado en *Méditations et études morales*, París, 1852, p. 249.

27. Podemos observar como anécdota que Guizot era un carpintero hábil y un excelente tornero, pues su madre le había hecho aprender el trabajo manual, según los principios de Rousseau. Véase Madame de Witt, *Monsieur Guizot dans sa famille et avec ses amis*, París, 1880, p. 12.

28. *Conseils d'un père...*, p. 249. Se puede mencionar al pasar el rol que Comte y Saint-Simon darán a esta noción de objetivo de actividad.

práctica y civilizatoria".<sup>29</sup> Ésa será la ambición de su vida: ser indisociablemente testigo y actor, sabio y político a la vez. "Estamos convocados", decía, "para que caminen juntas la ciencia y la realidad, la teoría y la práctica, el derecho y el hecho. Hasta nuestra época, esas dos potencias han vivido separadas; el mundo se ha acostumbrado a ver que la ciencia y la práctica sigan rutas diversas, sin conocerse, sin al menos encontrarse".<sup>30</sup>

Los doctrinarios sitúan claramente en ese nivel la ruptura decisiva con el siglo XVIII. El intelectual ya no podría ser para ellos un simple espectador, debe transformarse en un actor comprometido. No basta con comprender el mundo, también hace falta transformarlo, parecen decir, esbozando así una teoría de lo que Marx llamará ulteriormente la praxis. Un artículo de Rémusat, "De la elección de una opinión", publicado en *Les Tablettes Universelles*, expresará con fuerza este punto de vista que los salones no entendían. "Estamos obligados y casi condenados a elegir una causa", escribe. "Una ley más poderosa que el legislador de Atenas nos prohíbe la neutralidad. En otros tiempos, se podía seguir siendo un frío espectador de las discordias civiles, mientras un interés pasajero o ambiciones particulares ponían las armas en manos de los ciudadanos. Pero hoy en día esta indiferencia sería imposible, al mismo tiempo que sería culpable."<sup>31</sup> Hay que atreverse a elegir de qué lado se está. La antigua *intelligentsia* jamás había tenido semejante lenguaje.

Esta redefinición de la existencia del pensamiento, este utilitarismo intelectual, no lo conciben solamente a la manera de una ruptura epistemológica, como se diría hoy en día. Les parece en gran medida un producto de las transformaciones del orden social. Es la introducción de la libertad en el orden político lo que permitió a sus ojos esta mutación. Así constata Rémusat: "Casi siempre, en ausencia de libertad política, a la filosofía le falta en cada situación coraje y sabiduría; se somete con modestia o sueña con la aventura. Después de haber retrocedido frente al prejuicio, se arroja

29. Artículo "Enciclopedia", en la *Encyclopédie progressive* (mayo de 1826), retomado en *Discours académiques, suivis des discours prononcés pour la distribution des prix au concours général de l'Université et devant diverses sociétés religieuses et de trois essais de philosophie littéraire et politique*, París, 1864, p. 317.

30. *Histoire de la civilisation en Europe* (curso de 1828), 17ª ed., París, 1878. Se podrían multiplicar las citas de este tipo en los doctrinarios. Véase en particular Guizot: "De todas las empresas de las que el hombre puede ser objeto, las primeras en su rango son las que se proponen no solamente conocerlo, sino gobernarlo; las que no se detienen en la ciencia y penetran hasta la vida" (en *Revue française*, N° 5, 1828, p. 153). No estamos lejos aquí de la célebre formulación de Marx: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, lo que importa es transformarlo" (tesis XI sobre Feuerbach).

31. "Du choix d'une opinion", retomado en *Passé et Présent*, t. I, p. 158. Sobre el contexto de publicación de este artículo, véanse las interesantes indicaciones de Sainte-Beuve en el retrato literario que consagra a Rémusat (edición de La Pléiade, *Oeuvres*, t. II, pp. 816-817).

a los sistemas".<sup>32</sup> El intelectual sólo puede entonces llegar a ser responsable y darse como misión transformar el mundo dentro de un régimen de libertad. Hablando de la libertad de prensa, Guizot dirá: "Es la expansión y la impulsión a vapor en el orden intelectual".<sup>33</sup> Los doctrinarios bosquejan así el retrato de un nuevo tipo de intelectual político que apunta a la superposición total de las dos figuras del sabio y del político. Encarnan además ellos mismos ese nuevo tipo de potencia social. Han sido a la vez o sucesivamente ministros y profesores, historiadores o filósofos y jefes de partido, altos funcionarios y publicistas.

Participan obviamente en una evolución más amplia. Benjamin Constant o Chateaubriand son también escritores que entraron en política. Antes que ellos, a la vuelta del siglo, los ideólogos ya habían sido al mismo tiempo pensadores y actores. Pero unos y otros lo fueron de una manera y en condiciones bastante diferentes.

Veamos Benjamin Constant. Mientras se encuentra bastante a menudo con Guizot en el terreno de las ideas liberales, principalmente alrededor de los años 1820, mantiene sin embargo una relación con la vida política de otra naturaleza. Su rol político y parlamentario por supuesto no fue menor, tanto en el Imperio como en la Restauración, aunque nunca fuera esencial. Pero Constant buscaba finalmente más el sentimiento de la influencia que la influencia real, él prefería el reconocimiento y la consideración a la responsabilidad propiamente dicha. Pensando que dejaría un nombre con la publicación de su gran tratado *De la religión*, en el que trabajará toda su vida, estaba más atraído por los atributos exteriores de la potencia que por el ejercicio de ésta. Desde ese punto de vista, Benjamin Constant es el prototipo del escritor que busca una especie de plusvalía de notoriedad en la actividad política. Es de aquellos que quieren estar en el movimiento, ante todo para no tener el sentimiento de quedar excluidos de la actualidad. Siempre piensa y escribe en relación con un *poder establecido*. Ya lo combata o lo halague, no puede concebirse sino exterior a él. Entre su actividad de publicista y su inserción en la actividad política, a menudo no hay más que relaciones casi comerciales. No estamos pensando aquí solamente en su actitud un poco ridícula durante los Cien Días,<sup>34</sup> sino en su concepción "utilitarista", incluso cuando es financieramente desinteresada, de la actividad política para el escritor. Benjamin Constant, dirá Guizot, es "el más clarividente y el más impotente de los hombres, que hará lo que no quiere

32. Rémusat, art. cit. en el número 1 de *La Revue française*, p. 6.

33. Guizot, *Mémoires*, t. I, p. 176.

34. Los Cien Días refieren al corto regreso de Napoleón (marzo a junio de 1815) antes de su derrota en Waterloo. [N. del T.]

por orden de la gente que él desprecia".<sup>35</sup> Sigue siendo en ese sentido, a ojos de los doctrinarios, un intelectual tradicional. A lo más, anuncia una variante de la figura del intelectual comprometido, la del intelectual interesado. Para él, la escritura y la acción no se completan sino entrando en una aritmética de la notoriedad y de la gloria.

¡Cuánta diferencia también entre Chateaubriand y los doctrinarios en la concepción de las relaciones entre la teoría y la práctica! El retrato que Guizot esboza del ministro de Carlos X en sus *Memorias* es instructivo en este sentido. Para Guizot, Chateaubriand no ve en la política más que una ocasión de acrecentar la consideración de que es objeto el escritor. A propósito de su embajada en Londres en 1822, escribe: "No le gustó mucho tiempo y no podía complacerse en su nueva misión; necesitaba reinar en una camarilla, vivir allí sin preocupaciones y al mismo tiempo admirado. No hizo en la sociedad inglesa el efecto que había querido para sí; le faltaron éxitos y éxitos muy diversos; se lo tomó como un gran escritor más que como un gran político; generaba curiosidad, pero no se lo admiraba según sus gustos [...] Tomó a Londres, a la corte y a los salones con aburrimiento y con buen humor".<sup>36</sup> Guizot habla además a continuación de su actitud favorable a la guerra con España como de una simple ocasión de "buscar en otra parte más movimiento y popularidad mundana". Describe con ironía cómo le gustaba a Chateaubriand hablar de su guerra de España. Es porque lo ve "más celoso del éxito que del poder" que Guizot se siente radicalmente extraño frente a la manera como Chateaubriand encara la actividad política. "Espíritu grande y noble", concluye Guizot, "que, tanto en las letras como en la política, conocía y sabía tocar las cuerdas elevadas del alma humana, pero más propio a impactar y a encantar las imaginaciones que a gobernar a los hombres, y ávido sin medida de alabanza y de ruido para satisfacer su orgullo, de emoción y de novedad para escapar a su aburrimiento".<sup>37</sup> Para Guizot, en efecto, la actividad política significa ante todo potencia efectiva y

35. Carta de Guizot a Pauline de Meulan, citada por Pouthas en *La Jeunesse de Guizot*, capítulo I. Véanse igualmente las páginas que consagra a Constant en sus *Mémoires* en ocasión de los funerales de este último (t. II, pp. 143-146): "Hombre de un espíritu infinitamente variado, fácil, amplio, claro, punzante, superior en la conversación y en el panfleto, pero sofista escéptico y burlón, sin convicción, sin consideración, se libraba por aburrimiento a pasiones apagadas, y se preocupaba únicamente de encontrar todavía, para un alma herida y una vida gastada, alguna diversión y algún interés" (p. 143).

36. *Mémoires*, t. I, p. 250.

37. *Ibidem*.



eficacia práctica,<sup>38</sup> consiste más en hacer que en parecer. Se convenció de ello durante su participación en los gabinetes ministeriales entre 1814 y 1819.<sup>39</sup>

En muchos aspectos, los doctrinarios están finalmente mucho más próximos a lo que habían representado los ideólogos de 1794 a 1800. Garat, Ginguéné, François de Neufchâteau o Volney no solamente fueron profesores y escritores sino que también pudieron, ubicados en algunos puestos de jefatura, encarnar en instituciones varios de sus proyectos, en materia de educación y de administración en particular.<sup>40</sup> Pero Napoleón los alejó de allí sin miramientos, después de haberlos utilizado, en tanto no se sometieron a sus botas, rebajándolos a no ser más que "alineadores de frases". Seguían siendo dependientes de un jefe.<sup>41</sup> Los doctrinarios querían ser ellos mismos los jefes.

Guizot se definió a sí mismo como un "político puro".<sup>42</sup> No busca solamente la influencia política y no podría contentarse con "dirigir las ideas nacionales" según la célebre fórmula de Sébastien Mercier, autor de *Bonheur des gens de lettres* (1766). Responsabilidad moral del intelectual y ejercicio directo del poder se transforman para él en dos tareas indisociables.

Entonces los doctrinarios no pueden ser entendidos simplemente en el marco de una historia de las ideas liberales. Su originalidad se desvanece en gran parte cuando uno se contenta con entender su obra con una mera preocupación de cartógrafo de las doctrinas y de las ideas de su época. Por ejemplo, sería tentador no ver en el tema de las capacidades y de las superioridades otra cosa que una revitalización de la retórica de las Luces. Si

38. "En política", escribe Guizot, "ya se trate de derecho o de poder, el objetivo es crear fuerzas reales, vivientes, capaces de hacerse obedecer o de resistir" (*Histoire des origines du gouvernement représentatif*, t. II, p. 219).

39. Es secretario general del Ministerio del Interior en 1814, durante la primera Restauración; durante algunos meses de 1816 es secretario general del Ministerio de Justicia antes de ser nombrado jefe de peticiones en el Consejo de Estado (del que será excluido en 1820). Con este último cargo colabora en la elaboración de muchas leyes importantes, particularmente las de 1817 sobre las elecciones y el reclutamiento del ejército, y la de 1819 sobre la prensa. En 1819 es nombrado por Decazes director general de la administración departamental y comunal en el Ministerio del Interior.

40. Sobre los ideólogos, véanse como obras generales G. Gusdorf, *La Conscience révolutionnaire, les idéologues*, París, Payot, 1978; F. Picavet, *Les Idéologues*, París, 1891; S. Moravia, *Il Pensiero degli Ideologues, scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Florencia, La Nuova Italia, 1974; J. Kitchin, *Un journal "philosophique": La Décade (1794-1807)*, París, Paillart, 1965; M. Régald, *Un milieu intellectuel: La Décade philosophique (1794-1807)*, París, Champion, 1976, 5 vols.

41. Dubois observa a propósito de Garat, Cabanis y de Tracy que son "gente del mundo" cuyo público está disperso; su peso está limitado por el hecho de que no hay entre sus lectores "ninguna correspondencia, ninguna comunicación, ningún trabajo común" (*Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs*, París, 1902, p. 7).

42. Emplea la expresión en el artículo citado sobre Grimm.

bien los doctrinarios quieren ellos también "difundir las Luces"—la expresión vuelve una y otra vez bajo su pluma—, conciben su pequeño círculo como el núcleo activo alrededor del cual se piensa y se organiza esa tarea en una perspectiva política.

## La religión del hecho y el genio francés

Durante la Restauración, es habitual atribuir a los "sistematizadores" los desbordes revolucionarios. Se hace el proceso de todas las "doctrinas" abstractas que engendraron el terror.<sup>43</sup> Madame de Staël marcará la pauta desde 1800 en su obra *De la literatura considerada en sus relaciones con las instituciones*. Allí hablará de los "bárbaros especuladores, que habían tomado como base de sus sangrientas leyes cálculos matemáticos en los cuales sacrificaron fríamente la vida de muchos miles de individuos en función de lo que interpretaban como la felicidad del mayor número".<sup>44</sup> Jean Étienne Marie Portalis, cuya obra póstuma, *Del uso y abuso del espíritu filosófico durante el siglo XVIII*,<sup>45</sup> ejercerá una profunda influencia, tanto en los medios liberales como fuera de ellos, insiste sobre las "causas morales" de la Revolución. Denunciando la "nueva raza de seres dogmáticos" que debía engendrar el terror, acusa a lo que denomina el "falso espíritu filosófico", esa "lima sorda que todo lo corroe". "Todos nuestros males", escribe, "tienen su fuente principal y continua en la audacia de las costumbres, sostenida por los sofismas de una falsa dialéctica y por las especulaciones, por así decir aéreas, de una filosofía delirante".<sup>46</sup> Hay de esa manera dos aspectos complementarios en su análisis. Primero la crítica de las teorías simples que, al reducir la realidad, producen en ella efectos perversos cuando creen gobernarla: "Con dos o tres principios de aplicación forzada, se pretende

43. Véase capítulo II. Ver también D. Mornet, *Les Origines intellectuelles...*

44. Ob. cit., p. 224. Véase en general todo el capítulo VI de la segunda parte de su obra, "De la filosofía".

45. J.E.M. Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 2<sup>a</sup> ed., 1827, 2 vols. El texto fue editado por primera vez en 1820, después de la muerte del autor (1807). Portalis estaba muy ligado a Suard, a Lacretelle el joven, al abate Morellet. Obsérvense los dos capítulos clave de la obra: el capítulo XXIII, "Par quelles circonstances les philosophes sont-ils devenus une puissance dans nos gouvernements" (véase el parentesco con el título que Tocqueville le dará a su capítulo 1 del libro III de *El Antiguo Régimen y la Revolución*), y el capítulo XXXIV, "De l'influence réciproque des mœurs sur les faux systèmes de philosophie et des faux systèmes de philosophie sur les mœurs". "Mi único objeto", dice Portalis, "ha sido indicar las causas morales que, según mi manera de ver, han fijado los caracteres generales de nuestra revolución, sin detenerme en las causas inmediatas y accidentales que provocaron su estallido, y cuyo estudio dejo a los historiadores" (t. II, p. 500).

46. Ídem, t. II, p. 500.

regular todo. Las teorías simples, al mostrársenos separadas, implican abusos que sólo la práctica podría revelarnos".<sup>47</sup> Luego, la denuncia de lo que podríamos llamar la ilusión de la regulación social: "Se ha llegado a creer que podíamos prescindir de las costumbres y de la religión, y que con el comercio, las ciencias y las artes podíamos mantener el orden, el poderío y la felicidad".<sup>48</sup> Es en esa perspectiva claramente enunciada por Portalis que globalmente podemos entender el sentido del retorno a lo religioso en el siglo XIX.

Los doctrinarios compartirán este doble juicio y participarán ellos también del gran movimiento espiritualista de comienzos del siglo XIX. Pero no pondrán a la razón en la picota, al contrario.<sup>49</sup> Aun cuando critican al siglo XVIII, entienden que no están renunciando a la ambición de fundar una ciencia de lo político. Su esfuerzo consistirá, en el interior mismo de ese contexto cultural hostil a los "sistematizadores", en defender los derechos de la inteligencia contra el puro abandono de los sentimientos. "Hasta tal punto fuimos presa del despotismo de las ideas generales, de las teorías, nos costó tan caro en algunos aspectos", explica así Guizot, "que se transformaron en objeto de una cierta desconfianza [...] Pero no debemos caer en ese estado subalterno, un poco material, que caracteriza a otras sociedades. Es necesario que la inteligencia, las ideas, tengan hoy en Francia el lugar que han ocupado hasta el presente".<sup>50</sup>

El problema de los doctrinarios sigue siendo reconciliar la teoría y la práctica. Rehúsan refugiarse en el pragmatismo por miedo a la teoría. "Cuando las doctrinas, cuando las ideas generales", observa Guizot, "han querido entrar en los acontecimientos, actuar sobre el mundo, no llegaron a ello sino bajo la forma y gracias a la fuerza del fanatismo. El imperio de las sociedades humanas, la dirección de sus asuntos, han sido hasta aquí compartidos entre dos tipos de influencias: por un lado, los creyentes, los hombres de ideas generales, en principio, los fanáticos; por el otro, los hombres extraños a cualquier principio racional, que se gobiernan únicamente en razón de las circunstancias, las prácticas, los libertinos, como los llamaba el siglo XVII".<sup>51</sup> En el fondo, tienen la ambición de captar lo político en un

47. J.E.M. Portalis, *De l'usage et de l'abus...*, p. 511. No estamos lejos aquí de un esquema de análisis del fenómeno totalitario como violación de la realidad por la ideología.

48. Ídem, p. 467. Es una crítica directa a lo que en otra parte denominé "liberalismo utópico".

49. Véanse los capítulos precedentes.

50. *Histoire de la civilisation en Europe*, p. 97. Para tratar de ser mejor entendido, Barante escribirá en *De la littérature...* que los filósofos del siglo XVIII verdaderamente no fundaron sistemas en el sentido en que se pueda hablar de los sistemas coherentes de Hobbes o de Spinoza (p. 153). Los doctrinarios, en efecto, serán ellos mismos tachados a veces de "sistematizadores", pues su pensamiento aparecía a menudo, con justa razón, más "dogmático" que liberal.

51. *Histoire de la civilisation en Europe*, pp. 95-96.

marco intelectual que aboliría la distinción entre la utopía y la filosofía política. En un folleto publicado en 1820, Rémusat resume su problema en estos términos:

Si la política no ve en los acontecimientos más que formas vanas, en los nombres propios signos vanos, sólo podrá inventar leyes quiméricas para un mundo supuesto; si aquí abajo sólo percibe accidentes e individuos, ella gobierna el mundo a través de expedientes: ubicada entre la República de Platón y el Príncipe de Maquiavelo, sueña como Harrington o reina como Carlos V.<sup>52</sup>

Esta alta ambición seducirá a gran parte de la nueva generación. De 1818 a 1830, en efecto, son los doctrinarios los que encarnan a ojos de todos el porvenir del liberalismo y de la nueva Francia.

¿Pero cómo reconciliar a Platón y Maquiavelo, para retomar la imagen de Rémusat? Haciendo prevalecer el "espíritu científico": ésa es la gran consigna. El espíritu científico, explica Guizot, "observa cuidadosamente los hechos y no se permite las generalizaciones sino lentamente, progresivamente, a medida que se conocen los hechos".<sup>53</sup> Los hechos: es hacia ellos que hay que volcarse para cuidarse de las ideas falsas, para depurar y demostrar el juicio. "En todos lados se siente la necesidad de tomar los hechos como base y como regla", escribe Guizot, "los hechos son ahora, en el orden intelectual, la potencia con crédito".<sup>54</sup>

Al mismo tiempo, comienzan a oponer la figura del sabio de los siglos XVI y XVII a la del filósofo del XVIII. En su cuadro *De la literatura francesa en el siglo XVIII*, Barante elogia esa época donde "la erudición llegó a ser el fundamento de toda especie de cultura".<sup>55</sup> Pero es sobre todo Théodore Jouffroy quien da a esta oposición sabio-filósofo su más célebre expresión en su artículo de 1825 "De la Sorbona y de los filósofos".<sup>56</sup> Allí demuestra cómo, en el siglo XVIII, "la autoridad",<sup>57</sup> que pertenecía en otro tiempo al cuerpo de sabios, pasó

52. Rémusat, *De la procédure par jurés en matière criminelle*, pp. 1-2.

53. *Histoire de la civilisation en France*, t. I, p. 22.

54. Ídem, p. 23.

55. "La erudición devino en el siglo XVI el fundamento de toda especie de cultura", escribe Barante en su *De la littérature* (p. 52). Observa en sus *Souvenirs*, a propósito de la necesidad que experimentaba Benjamin Constant de multiplicar las investigaciones para su obra sobre la religión: "El ligero bagaje de conocimientos positivos que les bastaba a los escritores franceses del siglo XVIII y su facilidad frívola no le convenían" (t. I, p. 162).

56. "De la Sorbonne et des philosophes", texto escrito en 1824, fue publicado en *Le Globe* del 15 de enero de 1825. De alguna manera fue la declaración de principios y el prospecto filosófico de esta publicación. Retomado en T. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*.

57. Art. cit., p. 23.

a los salones". Su explicación, compartida e igualmente propagada por los otros doctrinarios, se apoya en la crítica del rol de la opinión pública en el siglo XVIII. La crítica de las autoridades dominantes, en el ámbito religioso o político, para él termina, en efecto, por extenderse a la ciencia misma. "La opinión pública", escribe, "después de haber estado tanto tiempo de rodillas ante la ciencia, vio a la ciencia de rodillas frente a sí, solicitando su aprobación y sometiéndose a su juicio. Desde ese momento, todo cambió de forma en la república de las letras. El pueblo, nuevo soberano, hizo la ley; impuso su lengua, rompió las barreras que encerraban a los sabios en compartimientos aislados, e invirtió la jerarquía de las ciencias; todas se volvieron iguales, todas pudieron comprenderse y controlarse, todas debieron legitimarse vistiendo la librea del sentido común".<sup>58</sup> Lo que se cuestiona en el fondo es, según la propia expresión de Jouffroy, el hecho de que se haya desarrollado en el siglo XVIII una "soberanía del pueblo en el mundo de las ideas, siendo los salones «los clubes de esta democracia» y los filósofos «el poder ejecutivo de esta democracia literaria»".<sup>59</sup> El reino de la opinión y el nacimiento de lo que todavía no se denomina ideología, en el sentido moderno, según él van de la mano. La reacción contra el siglo XVIII consiste así en devolverle los honores a la erudición. Jouffroy habla de "resurrección" de la Sorbona y Augustin Thierry observa que, bajo la Restauración, "el profesorado se elevó al rango de potencia social".<sup>60</sup> En efecto, la gente ya no se precipita a los salones, lo que ahora implica un acontecimiento es la universidad, con los cursos de Royer-Collard, y más tarde sobre todo con los de Cousin, Guizot y Villemain.<sup>61</sup> Este culto de los hechos, al que la nueva escuela histórica da toda su dimensión, este retorno de la erudición permiten además entender

58. Ídem, p. 22.

59. También se puede trazar el paralelo con los capítulos que Tocqueville consagrará en *La democracia en América* a la "influencia de la democracia en el movimiento intelectual de Estados Unidos".

60. A. Thierry en sus *Considerations sur l'histoire de France*, en *Oeuvres* (edición Furne), t. IV, París, 1864, p. 120.

61. Royer-Collard enseñó filosofía de 1811 a 1814. Villemain abrió su curso de literatura francesa en 1819, Cousin su curso de filosofía moral en 1815, Guizot retomó su curso de historia, inaugurado en 1812, a fines de 1820. Estos tres cursos fueron suspendidos en 1822 y reabrieron de 1828 a 1830. Augustin Thierry dice al respecto que "provocaron una afluencia de oyentes cuyo recuerdo es casi fabuloso". Dubois observa con énfasis a propósito de ese último período: "Esos dieciocho meses que no temería llamar la edad heroica de la enseñanza superior en Francia, que sólo se puede comparar con la erupción del pensamiento moderno con Abelardo y Guillaume de Champeaux" (*Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs*, p. 79). Sobre este tema, véase igualmente el artículo de Paul Gerbod, "La vie universitaire à Paris sous la Restauration, 1820 à 1830", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XIII, enero-marzo de 1966. Sainte-Beuve habla de los "regentes intelectuales de nuestra edad", a propósito de Cousin, Guizot y Villemain en esos años, *Nouveaux Lundis*, t. X, p. 450.

el desarrollo de toda una tradición literaria y filosófica marcada por el esoterismo durante la Restauración: se quiere saber, penetrar el secreto de las cosas, iniciarse en el verdadero ritual del mundo, acercarse en silencio a la verdad, desconfiando de las trampas del espíritu. Hay desconfianza de la acción. "*Querer* nos abrasa y *poder* nos destruye; pero *saber* deja nuestra débil organización en un perpetuo estado de calma", le hace decir Balzac al viejo anticuario de *La piel de zapa*.<sup>62</sup>

Los doctrinarios quieren ser a la vez eruditos y políticos.<sup>63</sup> Se piensan entonces como la encarnación de una gran síntesis histórica entre el pensamiento y la acción, entre la ciencia y la historia. "Hubo entonces", dirá Rémusat, "como un esfuerzo general de poner en consonancia la ciencia humana y la Revolución Francesa, sin que una perdiera su universalidad ni la otra su nacionalidad".<sup>64</sup> Más aún, creen superar la contradicción entre la razón y la pasión partidaria. Leamos otra vez a Rémusat:

La ciencia entonces, o la reflexión desinteresada, en tiempos de la Restauración, se propuso no volverse neutra ni indiferente, sino perseguir un objetivo pero permaneciendo equitativa. Realizó una tentativa bastante singular, la de ser a la vez devota de una causa y de la verdad. Nunca el espíritu filosófico había buscado, con una conciencia tan clara de su designio, consumir la alianza del hecho y del derecho, de la acción y de la idea, de la abstracción y de la realidad.<sup>65</sup>

Se describen a sí mismos como pioneros, demostrando además ampliamente que encarnan así una especie de conclusión del movimiento titubeante de la civilización, cuya concreción es, a sus ojos, el genio francés del siglo.

El cuadro comparativo de las civilizaciones europeas que Guizot esboza a grandes rasgos en su primera lección del curso de 1829 sobre la historia de la civilización en Francia es elocuente en este aspecto.

¿Inglaterra? "Desde cualquier punto de vista que consideréis esta civilización, le encontraréis un carácter esencialmente práctico y social", juzga Guizot.<sup>66</sup> Fundó derechos y costumbres, pero "no alumbró ninguna de esas grandes antorchas intelectuales que esclarecen una época". En Inglaterra, estima, es siempre el costado práctico de las cosas lo que domina. Los ingleses

62. H. de Balzac, *La Peau de chagrin*, París, Livre de Poche, 1966, p. 56.

63. Por un lado, es en esta medida que participan del elogio del siglo XVII, al que los legitimistas ponían en el pináculo. Pero su principal preocupación sigue siendo salir de la alternativa XVII-XVIII que parecía resumir el enfrentamiento entre legitimistas y liberales. Véase sobre este punto *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, pp. 354-362.

64. Prefacio de Rémusat a *Critiques et études littéraires*, p. 16.

65. *Ibidem*.

66. *Histoire de la civilisation en France*, t. I, p. 10.

"tienen el genio del buen sentido", pero "el costado puramente intelectual de las obras del espíritu es el lado débil de los escritores ingleses". En pocas páginas, Guizot rechaza toda la anglofilia tradicional de la *intelligentsia* francesa. Inglaterra tiene virtudes, y él será el primero en exaltarlas, pero no podría ser un modelo.

Situación inversa en Alemania: "El desarrollo intelectual allí siempre antecedió y sobrepasó el desarrollo social".<sup>67</sup> En Alemania, observa, "las ideas y los hechos, el orden intelectual y el orden real están casi enteramente separados". Si el genio práctico estalla por todos lados en Inglaterra, el rasgo dominante de la civilización alemana, para Guizot, es la pura actividad intelectual.<sup>68</sup> Italia a Guizot le parece en un primer momento como una especie de síntesis de las cualidades prácticas y de las cualidades especulativas: "No le han faltado ni los grandes desarrollos de la inteligencia individual ni la habilidad y la actividad social".<sup>69</sup> Capacidad intelectual y capacidad política siempre han tenido vivacidad en Italia: no ha dejado de engendrar grandes sabios y hábiles políticos. Su incompletud deriva de que "esas dos clases de hombres y de hechos han permanecido extrañas una a la otra. Los hombres con ideas generales, los espíritu especulativos, no se creyeron con la misión, y quizá con el derecho, de actuar sobre la sociedad; aun confiados en la verdad de sus principios, han dudado de su poder. Por otra parte, los hombres de negocios, los dirigentes de la sociedad, prácticamente no han tenido en cuenta las ideas generales; casi nunca experimentaron el deseo de regular, según principios ciertos, los hechos ubicados bajo su imperio. Unos y otros actuaron como si la verdad sólo fuera buena para conocer, y no hubiera nada más que pedir o hacer".<sup>70</sup>

67. *Histoire de la civilisation en France*, t. 12.

68. Observemos que Guizot conocía bien la literatura y la filosofía alemanas (véase lo que dice en sus *Mémoires*, t. I, p. 8). Utilizará ampliamente los trabajos eruditos de los juristas y de los historiadores alemanes en su *Historia de la civilización*.

Rémusat dice por su lado: "Alemania figura en el medio de Europa como una universidad erudita [...] Pero, a fuerza de pensar, su filosofía sueña [...] El genio alemán es una especie de idealismo práctico, más innovador que reformador, que se place en descubrir, que goza con aprender, y para el cual la realidad es, como el cuerpo para el alma, un *andrajo* frente a la ciencia [...] El genio alemán es un arquitecto que siempre hace planes pero nunca construirá un edificio" (en *Revue française*, N° 1, 1828, pp. 18-19).

69. *Histoire de la civilisation en France*, t. I, p. 13.

70. Ídem, pp. 14-15. De allí proviene igualmente el leitmotiv de este período contra el "criticismo impotente". Véase por ejemplo el importante artículo de Rémusat, "Des abus de la critique", *Le Globe*, 29 de abril de 1826, t. III, pp. 292-294. "El hombre", escribe, "no ha sido nombrado solamente espectador, sino el rey de la creación [...] y el mayor esfuerzo de la inteligencia, así como su más digno empleo, es gobernar la realidad a través de la verdad". Es necesario, dice Rémusat, esforzarse porque la crítica sea fecunda. En esta perspectiva, ataca las "vanas especulaciones de la crítica contemplativa" de los autores del diario sansimoniano *Le Producteur*.

Después de este panorama, se adivina que el genio de Francia reside para Guizot en la alianza de la actividad intelectual y la habilidad práctica. "Su civilización", concluye, "reproduce, más fielmente que ninguna otra, el tipo general, la idea fundamental de la civilización. Es la más completa, la más veraz, la más civilizada, por así decir".<sup>71</sup> Esto es lo que escuchaba y lo que aplaudía en 1828 la nueva generación, apiñada y atenta en los bancos de la Sorbona. Intelectuales de un tipo nuevo, los doctrinarios deseaban así operar la síntesis de las diversas formas de inteligencia diseminadas en la historia y en la geografía. Superando el antagonismo de la acción y de la reflexión, quieren ser al mismo tiempo *oradores* y *filósofos*, para retomar las categorías de Taine.<sup>72</sup> "Nuestra situación", escribe Guizot a Barante, "nos requiere bajo dos formas. Prácticos en las cámaras y, todas las veces que se trate de gobierno, filósofos y regeneradores frente al público. Circunspectos a la mañana, audaces a la tarde, hablándole a unos de trigo e impuestos, a los otros de principios y novedades de todo tipo".<sup>73</sup>

## Las dos espadas

Hablando del nuevo espíritu filosófico bajo la Restauración, Rémusat dirá: "Jamás había ambicionado hasta tal punto reunir los caracteres de un poder espiritual y temporal. Para él, de ahora en más, las dos espadas, para él las dos coronas. Vuelve sus ojos al espíritu de la Edad Media; aspira también a la dominación universal".<sup>74</sup> Éste es un tema central en los doctrinarios. La idea del establecimiento de un "poder espiritual laico", para retomar la expresión de Paul Bénichou,<sup>75</sup> está en el corazón de la misión histórica que se proponen. ¿Cómo debe entonces entenderse esta idea de poder espiritual en ellos?

Los desarrollos que Guizot consagra a esta cuestión en su *Historia de la civilización en Francia* nos servirán aquí como guía.

71. *Histoire de la civilisation en France*, t. I, p. 21. No podemos dejar de hacer el paralelo entre esta visión sintética y la concepción que Engels se hacía del comunismo como convergencia y superación de la filosofía alemana, de la economía inglesa y de la política francesa (*The New Moral World*, 4 de noviembre de 1843, citado por R. Dangeville, en F. Engels y K. Marx, *Le Parti de classe*, París, Maspero, 1973, t. I, p. 91).

72. H. Taine, *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, París, 3<sup>a</sup> ed., 1888.

73. Carta de Guizot a Barante del 19 de diciembre de 1823 (Archives Nationales [de aquí en más, AN]: 42 AP 200).

74. Prefacio a *Critiques et études littéraires*, p. 17.

75. Véase P. Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830)*, París, Corti, 1973. Libro esencial de referencia sobre las transformaciones del hombre de letras. Ver también R. Pozzi, *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell'Ottocento*, Bari, De Donato, 1979.

Abordando en la larga duración la cuestión que le preocupa acerca de las relaciones entre la filosofía y la política, Guizot piensa que en la Antigüedad había separación del orden temporal y del orden espiritual (apunta aquí esencialmente al mundo griego y el mundo grecorromano). Los filósofos de entonces “se mezclaban bastante poco con la política, se inquietaban bastante poco por ejercer, en la sociedad en medio de la cual vivían, una influencia inmediata y decisiva”.<sup>76</sup> Esos filósofos eran sabios: tenían a la vez el desinterés práctico y la libertad intelectual. Guizot describe al filósofo de la Antigüedad en los términos con los que había pintado al sabio del siglo XVII. Lo que va a transformar radicalmente esta situación es, para él, el triunfo del cristianismo en el mundo romano en el siglo V. De ello resultó una transformación decisiva de las condiciones de desarrollo intelectual. A partir de ese período, en efecto, “lo que era filosofía se transformó en religión; la filosofía fue debilitándose cada vez más; la religión invadió la inteligencia; la forma del pensamiento fue esencialmente religiosa”.<sup>77</sup> La importancia de esta evolución reside para Guizot en el carácter de las religiones, que es esencialmente *práctico*. Dice así en su curso: “El cristianismo ha sido una revolución esencialmente práctica, no una reforma científica, especulativa. Sobre todo se propuso cambiar el estado moral, gobernar la vida de los hombres; no solamente de algunos hombres, sino de los pueblos, del género humano entero. Había allí una prodigiosa novedad: la filosofía griega había sido esencialmente científica, mucho más aplicada a la búsqueda de la verdad que a la reforma y al gobierno de las costumbres”.<sup>78</sup> La referencia al cristianismo juega entonces un rol esencial en Guizot, como en la mayor parte de los autores de la primera mitad del siglo XIX. No es nada sorprendente. Ya se trate de entender el gran movimiento hacia la igualdad vinculándolo al trabajo de los principios evangélicos en el mundo, o bien de captar el porvenir de la sociedad moderna, el cristianismo aparece de hecho bajo la Restauración como el único punto de apoyo estable en una sociedad en mutación. Constituye una especie de zócalo cultural capaz de devolver

76. *Histoire de la civilisation en France*, t. II, p. 408.

77. Ídem, p. 409.

78. Ídem, t. I, pp. 152-153. Véase igualmente t. II, pp. 409-410. En *La Revue française* (Nº 5, 1828), Guizot desarrolla esta distinción entre filosofía y religión en los términos siguientes: “La filosofía no tiene otro objetivo que la ciencia; sólo de la ciencia recibe su ser y su gloria; cualesquiera pudieran ser los efectos ulteriores de su obra, es en la esfera del conocimiento donde nace y se consume. La acción de las religiones, al igual que su ambición, es más vasta y más compleja; desde su primer origen hasta su último designio, su trabajo es esencialmente práctico; tienen necesidades que satisfacer, resultados inmediatos que obtener” (p. 160).

Véanse también las conclusiones de Guizot sobre la diferencia entre literatura civil y literatura religiosa de los siglos V a VIII (*Histoire de la civilisation en France*, t. I, pp. 130-131 y t. II, pp. 6-8).

coherencia e inteligibilidad a la historia y sigue siendo el único verdadero elemento de lenguaje común en un contexto de división social.

Guizot no está lejos de celebrar en sus páginas de la *Historia de la civilización* lo que Auguste Comte, después de Louis de Bonald y de Joseph de Maistre, llamaba la unidad orgánica de la Edad Media. El liberalismo aquí se encontrará muy cercano del pensamiento auténticamente retrógrado. Se distingue de éste sin embargo en un punto capital: si Guizot admira la Edad Media, denuncia vigorosamente los efectos perversos de la construcción de una *sociedad eclesiástica* rígida vinculada al advenimiento de ese poder espiritual. De allí su insistencia en el rol de la Reforma del siglo XVI, analizada como una “insurrección del espíritu humano contra el poder absoluto en el orden espiritual” (*Historia de la civilización en Europa*). Guizot además no es el único que piensa en esos términos. Todos los autores liberales del siglo XIX reconocen igualmente la importancia del hecho protestante en el movimiento de las sociedades modernas y estiman que el fracaso de la Reforma en Francia constituye el gran déficit de su historia. Guizot explica a partir de esta ausencia la dificultad de armonizar allí la libertad y la igualdad: el predominio de la cultura católica permite a la vez dar cuenta de 1789 y de 1793. La “recuperación” operada por 1789 se paga de contragolpe en 1793, porque no es más que un equivalente *incompleto* de la Reforma. Edgar Quinet radicalizó más tarde esta lectura con mucha fuerza. “Entre los dos principios contradictorios que la Revolución Francesa debe terminar de conciliar, la asociación y el derecho del individuo”, escribe, “naturalmente estamos dispuestos a postergar el segundo. *La educación católica que nuestro país recibió durante diecisiete centurias nos deja una impronta absoluta que nuestros ojos no siempre discernen*”.<sup>79</sup> La verdadera división en la historiografía de la Revolución Francesa en el siglo XIX se establece además alrededor de esta cuestión: de un lado las interpretaciones “protestantes”, del otro las interpretaciones “católico-socialistas”.<sup>80</sup> Descle- ricalizando lo espiritual, la Reforma inscribió, para Guizot, la libertad en el interior mismo del cristianismo,<sup>81</sup> haciendo que se acerquen el principio

79. *Le Christianisme et la Révolution française* (1845), en *Oeuvres complètes*, París, 1857, p. 269.

80. Louis Blanc, como Buchez y Roux, critica significativamente con vigor la Reforma acusada de “combinar el individualismo con ideas de opresión” (la fórmula es de Louis Blanc). Los tres proceden a una lectura sociológica reductora de la Reforma, estimando que no hacía más que expresar una protesta de aristócratas. Opuesto a ellos, los ultras denuncian la dimensión “protestante” de 1789; véase sobre este último punto la obra de Denis Robelet, *De l'influence de la réformation de Luther sur la croyance religieuse, la politique et le progrès des Lumières*, Lyon, 1822.

81. Sobre la Reforma, véase la décimosegunda lección de la *Histoire de la civilisation en Europe*, en particular pp. 335-338. Sobre este tema de las relaciones entre poder espiritual y poder temporal, véase igualmente, de Rémusat, *Saint-Anselme de Cantorbéry, tableau de la*



de libertad con el de igualdad. De allí su importancia cultural. Afirmándolo ruidosamente, Guizot no por ello es menos nostálgico del tiempo en que el poder espiritual existía también como una potencia. Su objetivo es de hecho unir la libertad intelectual introducida por la Reforma con esa potencia más antigua. En ese sentido, concibe esta última como un simple momento de la historia del mundo moderno a la que hay que integrar en una síntesis más elaborada de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal.

Hoy en día, deduce Guizot, "la filosofía aspira a hacer lo que hizo la religión, con la inmensa diferencia, en verdad, de que quiere unir la libertad de pensamiento y poder, y que al momento en que trata de adueñarse de las sociedades, de gobernarlas, de poner el poder en manos de la inteligencia, no pretende que la inteligencia sea organizada, ni sometida a formas o a un yugo legal. El gran carácter, el carácter original de la sociedad moderna, reside en la alianza de la libertad intelectual, tal como ha brillado en la Antigüedad, y de la potencia intelectual, tal como se ha desplegado en las sociedades cristianas".<sup>82</sup> Es en ese sentido que hay que entender el espiritualismo laico que definen los doctrinarios. No traduce solamente la reivindicación de un *traslado* de la influencia espiritual del clero al laico, del sacerdote al filósofo. No se trata solamente para ellos de defender un movimiento de laicización ya consumado en el siglo XVIII<sup>83</sup> y que habría sido amenazado en el siglo XIX gracias al retorno de las ideas teocráticas pregonadas por los partidarios de una nueva alianza del trono y del altar.<sup>84</sup> Pero no se contentan, como Benjamin Constant, con oponer las religiones libres a las religiones sacerdotales.<sup>85</sup> Y en ningún momento consideran, como Auguste Comte y el conde de Saint-Simon, fundar un nuevo orden de cosas sobre una "religión" animada por sacerdotes positivos.

El espiritualismo de los doctrinarios se diferencia de esos tres modelos.

*vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au onzième siècle*, París, 1853. Rémusat observa: "En la Edad Media, el espiritualismo no tenía otro asilo que los templos. Desde la Reforma, y sobre todo desde el Renacimiento, se secularizó. La sociedad laica, desarrollándose, completándose, lo concibió y suscitó en su propio seno" (p. 436). Es en esta perspectiva que se puede entender el entusiasmo de los liberales y de los románticos por los conflictos religiosos del siglo XVI.

82. *Histoire de la civilisation en France*, t. II, pp. 410-411.

83. Villemain definió por ejemplo la segunda mitad del siglo XVIII como una época donde "la Academia reemplaza la cátedra". Véase su *Cours de littérature française. Tableau du dix-huitième siècle*, 3ª parte, París, 1829.

84. Para los legitimistas, la alianza del trono y del altar era el único remedio a la disolución social y a la cuestión de lo político. Véase en ese sentido la lucha de los liberales contra los jesuitas, considerados como el símbolo del retorno al Antiguo Régimen después de 1820. La literatura polémica sobre esta cuestión (jesuitas, partido religioso) es importante en ese momento.

85. Véase, además de su gran tratado, el artículo "Religión" que publica en mayo de 1826 en la *Encyclopédie progressive* (pp. 193-215).

No hay entonces linealidad en la formación de un poder espiritual laico moderno, como lo sugiere de manera implícita Paul Bénichou. El "poder espiritual" que encarnan los filósofos del siglo XVIII corresponde a una forma de laicización intelectual que se quiebra con la Revolución. No constituye ya un modelo operatorio hacia comienzos del siglo XIX. Aparece a la vez demasiado desencarnado e insuficientemente espiritual, basado en una razón demasiado estrecha. Por otra parte, la misma expresión "poder espiritual", en su indeterminación, no debe llamar a engaño. Define un campo de alternativas a la filosofía del siglo XVIII. El poder espiritual de los doctrinarios no es el de Auguste Comte, que consiste de hecho en reanimar, trasponiéndolo, el ideal teocrático. Tampoco es el vago espiritualismo idealista y tolerante que evoca Benjamin Constant como zócalo moral y barrera de contención de la vida en sociedad. El poder espiritual al que apuntan Cousin o Guizot es a la vez más laico que el de Comte y más político que el de Constant.<sup>86</sup> Pretende instituir en el corazón del poder político una *potencia intelectual colectiva*<sup>87</sup> que le dé una fuerza nueva y un fundamento moral.

El intelectual doctrinario es a la vez más modesto individualmente e infinitamente más ambicioso, en el nivel de las tareas que se propone, que el filósofo del siglo XVIII. Paul Bénichou demostró claramente cómo la figura del hombre de letras había sido objeto de una especie de culto automantenido durante la segunda mitad del siglo XVIII. Royer-Collard se burlará duramente de las leyes de ese culto fanático cuyo modelo veía en los *Éloges* de Guibert. "La adoración religiosa de los grandes hombres es uno de los rasgos característicos de la escuela a la que él pertenecía", escribe.<sup>88</sup> No hay nada de eso en la nueva generación intelectual cuya punta de lanza eran los doctrinarios. No presumen de ser grandes hombres. Pero todo el orgullo del que se despojan individualmente se encuentra invertido y exacerbado en su misión. No hay sino que escuchar los acentos de Jouffroy en su famoso artículo "Cómo terminan los dogmas" (1823), para medir la diferencia con el género del elogio del siglo precedente. Los hombres de la nueva generación son "los apóstoles predestinados de la esperanza de los nuevos días y es en sus manos que se encuentra la salvación del mundo [...] Superiores a todo lo que los rodea, no podrían estar dominados ni por el fanatismo renaciente, ni por el egoísmo sin creencia que cubre la sociedad. Tienen fe en la verdad y en la virtud; o más bien, por una providencia conservadora que se deno-

86. Véase por ejemplo en este aspecto la interesante recensión que Vitet consagra en *Le Globe* del 16 de enero de 1827 (t. IV, pp. 354-356) a la *Memoria a favor de la libertad de cultos* de A. Vinet, que había sido coronada por la Sociedad de la Moral Cristiana.

87. Colectiva porque nadie puede pretender poseer la razón.

88. Véase su artículo citado sobre Guibert, ob. cit., t. I, p. 86 (ver en pp. 86-90 su crítica de la noción de gran hombre).



mina también la fuerza de las cosas, esas dos imágenes imperecederas de la Divinidad se han adueñado de sus corazones, para revivir con ellos, y con ellos rejuvenecer a la humanidad. Así tienen el sentimiento de su misión y la inteligencia de su época".<sup>89</sup> En verdad se escuchan allí acentos románticos. Pero no es el poeta y su misión sagrada lo que exalta Jouffroy. Él anuncia la era de un nuevo tipo de profeta, identificado totalmente a la vez que proclama: "Ya no es un hombre, ya no es un filósofo, es un profeta; está tan dominado por el ascendiente de la verdad que se olvida de sí mismo, que se sacrifica por ella, que él es ella; es la verdad personificada; sus acciones la dicen, su voz la ordena".<sup>90</sup> Él es a la vez profeta y organizador de hegemonía.

La alianza de las dos espadas toma así un sentido nuevo y realiza la fusión del saber y del poder. "Un poder sin cañón es imposible, así como un poder sin razón", escribe Guizot en 1832. "Carlos X cayó por falta de razón; nosotros nos tambaleamos por falta de cañón. El cañón es hoy para nosotros tan bueno como la razón".<sup>91</sup> Lejano eco de la interrogación de Sébastien Mercier, que se preguntaba en 1776 a propósito del hombre de letras: "¿Qué le falta para restablecer el orden del universo? No le falta otra cosa que el poder".<sup>92</sup>

### Los organizadores

"Somos un partido todavía en desorden, donde mil cosas son inciertas o confusas, donde la indisciplina debilita la fuerza, donde las mejores influencias dudan de sí mismas, donde la autoridad busca su lugar y no siempre lo reconoce",<sup>93</sup> escribe Guizot en *De los medios de gobierno y de oposición*. Detrás de esta constatación, repetida sin cesar, no hay solamente un llamado a la burguesía a que tome conciencia de lo que ella es en la sociedad y de lo que debe ser en el Estado. Esta toma de conciencia, para Guizot y para

89. T. Jouffroy, "Comment les dogmes finissent", escrito en 1823, este texto fue publicado en *Le Globe* el 24 de mayo de 1825. Supo tener una gran repercusión. Retomado en *Mélanges philosophiques*, pp. 1-19 (la cita en p. 14).

90. Ob. cit., p. 18.

91. Carta de abril de 1832 de Guizot a de Broglie, citada en *Monsieur Guizot dans sa famille et avec ses amis*, de Madame de Witt, París, 1880, p. 134.

92. Citado por Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain*, p. 28. Hay que señalar también aquí la importancia de la profesionalización de los intelectuales en este proceso de aumento en potencia. En el siglo XVIII, los filósofos estaban protegidos, pensionados y mantenidos por personajes poderosos. En el XIX se vuelven financieramente más autónomos, por dos razones: importancia del egreso universitario por un lado, desarrollo de la venta de libros y entonces de los derechos de autor, por el otro (de 1848 a 1874, Guizot sólo vivió de esos derechos; Thiers, Cousin, Chateaubriand y muchos otros se enriquecieron gracias a la venta de sus libros, pues su precio de venta y, por lo tanto, los derechos eran relativamente mucho más elevados que hoy en día).

93. *Des moyens de gouvernement...*, p. 349.

los doctrinarios, en efecto no podría ser espontánea. Libradas a sí mismas, las clases medias permanecen frágiles, indecisas, inmaduras. De allí la importancia de un agente de formación, de impulso a esas clases, así como de depuración, de corrección de sus representaciones sociales.

Para Guizot, ese trabajo es consustancial al gobierno representativo. Éste a sus ojos no es solamente una institución de regulación social y política, juega igualmente el rol de una especie de *operador sociológico* y de *revelador cultural*. "Su virtud", escribe, "consiste en superar los obstáculos de las situaciones, de los antecedentes de los prejuicios, para echar luz y clasificar, según la verdad, las tendencias y los hombres".<sup>94</sup> Los doctrinarios cumplen, en esta perspectiva, el rol de una *fuerza de anticipación* de ese trabajo del gobierno representativo. "La oposición de los doctrinarios", estima así Guizot, "fue el primer síntoma de ese gran trabajo. Separó y produjo, de alguna manera, a los patriotas del antiguo partido monárquico, provocando así el monarquismo en el antiguo partido patriota y tendiendo a la manifestación del verdadero partido nacional, el único donde se pudieran reunir todos los hombres que, en el fondo, adoptan los mismos principios y conforman los mismos designios".<sup>95</sup> Esta función de catálisis social define un agente de nuevo tipo en la sociedad: el organizador social e intelectual. No se confunde con el agitador o el tribuno revolucionario, enmarcando o propulsando un movimiento de masas. Él *produce* la organización social.

Los doctrinarios se piensan como organizadores de hegemonía, conciencia clara y voluntad determinada de un movimiento social todavía miope. Y esto le da a la comprensión de lo que son una importancia particular. Guizot es en efecto en esta perspectiva una especie de Lenin de la burguesía. Es un paralelo que viene casi naturalmente a la mente desde el comienzo de este capítulo, aunque debamos tener en cuenta que no nos debemos precipitar en hacer identificaciones apresuradas.

Sin embargo, esta función de operador social, a ojos de Guizot, no se agrega simplemente a la constatación empírica de la inmadurez política de las clases medias. Los doctrinarios quieren realmente ser agentes de recuperación y de aceleración histórica, cuya tarea consiste en resincronizar el sistema político y el sistema social. Saben, como historiadores, que esta tarea es inherente a los grandes hombres en los períodos bisagra de la historia. Pero no se quedan allí.

Guizot entiende que esta función, indisociablemente intelectual y política, está igualmente ligada a la naturaleza misma de la sociedad moderna. "La Revolución", escribe en 1819, "nos ha legado no solamente un gobierno nuevo, sino también una sociedad completamente nueva que no se parece

94. *Du gouvernement...* (1820), p. 48.

95. *Ibidem*.

en nada a la que la precedió, ni quizá a ninguna sociedad pasada o presente. Este cambio íntimo y radical provino de la instauración del principio de la igualdad en todas partes, yo diría gustoso en los repliegues más secretos del orden civil. Resultó de ello que en Francia ya sólo existe el gobierno y ciudadanos o individuos. El poder público es el único que existe real y fuerte. Y no existe ya casi ninguno de los poderes intermedios o locales que en otros lugares crean el patronato aristocrático, o los lazos corporativos, o los privilegios particulares, y que, ejerciendo en el ámbito de su incumbencia derechos adquiridos y una fuerza positiva, dispensan al poder central de una parte de los cuidados necesarios para que el orden de todas maneras sea mantenido".<sup>96</sup> En este contexto, los organizadores constituyen una especie de agente compensatorio de la desaparición de esas potencias intermedias o locales que estructuraban la sociedad de estamentos. Son agentes de mediación *artificiales*. Artificiales en la medida en que no son un eslabón de la estructura social: son un transformador sociológico "exterior" al sistema "natural" de las relaciones sociales en una sociedad moderna. Artificiales y temporarios: sólo apuntan a paliar un déficit *transitorio* del sistema social y político.

Al mismo tiempo que se dirige a las clases medias, Guizot interroga también a sus organizadores. De allí el doble movimiento de su pensamiento: afirmación de una autonomía de clase por un lado ("confiad en vuestras propias fuerzas") y llamado a una elite organizadora por el otro. Dualidad que es perceptible de manera constante. En *De los medios de gobierno y de oposición*, por ejemplo, se dirige a la vez al país y a los responsables de la oposición en las cámaras. No hay que sorprenderse por esto: él concibe de hecho las relaciones clase-organizadores sobre el modo de las relaciones pueblo-gobierno. Él lo justifica sin ambigüedades: "El derecho de la oposición en las cámaras es el de dirigir, no el de seguir a su partido por fuera. Está a la cabeza, no a la cola. Entre ella y sus aliados exteriores existe la misma relación que entre el gobierno y su pueblo; relación plena de reciprocidad sin dudas, y en la cual aquellos que marchan en primer lugar reciben de aquellos que los siguen el impulso general y la fuerza, pero que sin embargo no cambia la naturaleza de las cosas, no impide que los primeros sean los jefes. Es por esa razón que han sido elegidos; han sido enviados al puesto difícil y eminente como los mejores, los más capaces, los más útiles miembros del partido".<sup>97</sup> De allí su exhortación: "Que esos jefes no se vean como servidores humildes y dóciles, porque, repito, son jefes; su mandato lo muestra y lo declara a todos [...] vosotros decís ser los intérpretes, los protectores, los elegidos de una gran opinión, de un interés poderoso. Sed entonces,

96. Discurso en la Cámara del 3 de mayo de 1819, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 8.

97. *Des moyens de gouvernement et d'opposition* (1821), p. 345.

a vuestros propios ojos, tal como vos os presentáis a ojos de los demás".<sup>98</sup> En el corazón de esta concepción se encuentra su teoría del mandato. En Guizot y en los doctrinarios, en efecto, como ya hemos visto, el mandato eleccionario no opera un traslado o una representación de las voluntades: se basa en el reconocimiento por los electores de un saber, de capacidades superiores a ellos.

La relación clase-organizadores no hace así más que reproducir en el orden social la distinción en el orden del conocimiento entre filosofía espontánea y filosofía reflexiva. Distinción que está en el centro del eclecticismo.<sup>99</sup> Cuando Damiron escriba su vulgata en una serie de artículos publicados en *Le Globe* en 1827 (retomado en 1828 en dos volúmenes, con el título de *Ensayo sobre la historia de la filosofía en Francia en el siglo XIX*), abre su propuesta a partir de ese punto: "El pueblo", dice, "ha querido jefes espirituales, tiene esos jefes; tiene filósofos que, de acuerdo con él y a partir de las mismas bases, reflexionan en su beneficio y analizan en su misma dirección. Explican sus impresiones y esclarecen sus sentimientos; su teoría no es más que su conciencia reducida a una expresión científica. Así, los filósofos y el pueblo se hacen uno [...] Es como la unidad que reina en política entre los electores y los electos: son el alma de sus mandatarios; tienen las ideas; sólo se diferencian por el grado de inteligencia. También los filósofos tienen el carácter de electos; son los representantes de una opinión que ellos poseen al igual que todos, pero que sólo ellos entienden mejor que todo el mundo".<sup>100</sup>

Los organizadores entonces no hacen más que "difundir las luces", para retomar la expresión entonces corriente, extraen ellos mismos las luces que se vislumbran confusamente en el sentido común, que las exhibe pero a la vez las disimula. La revelación de una clase a sí misma es entonces inseparable para los doctrinarios del reconocimiento de esta función distintiva. La representación clásica de las voluntades es sustituida por una *circulación de las inteligencias*. Anuncian la distinción entre representación real/formal o incluso representación subjetiva/objetiva. Es lo que dará a la nueva ge-

98. Ídem, pp. 346-347.

99. Eclecticismo es el nombre que se da en Francia a la filosofía de Victor Cousin. [N. del T.]

100. P. Damiron, *Essai sur l'histoire et la philosophie...*, p. 3. Tema desarrollado por Guizot en dos textos de 1827: *Primera meditación sobre la inmortalidad del alma* y *¿Cuál es el verdadero significado de la palabra "fe"?*, retomados en *Meditaciones y estudios morales*. De Broglie dará en 1830 esta brillante fórmula a propósito de los "espíritus superiores": "Son de su tiempo: ése es el misterio. Experimentan los instintos; presentan sus tendencias; el llamado que se dirige a todos indistintamente, ellos son los primeros en escucharlo. Aquello de lo que los demás no tienen más que la necesidad, ellos tienen el secreto" (*Écrits et discours*, t. I, p. 390). Tanto para el eclecticismo como para los doctrinarios, jamás hay toma de conciencia "espontánea". Damiron explica incluso que es siempre desde el *exterior* que llega la ciencia "a la masa" (véase ob. cit., p. 4).

neración el sentimiento de constituir una elite de un nuevo tipo. "Tienen la inteligencia de su misión y la inteligencia de su época. Comprenden lo que sus padres no pudieron comprender", exclamará Jouffroy en "Cómo terminan los dogmas" (1823). Rémusat, por su parte, resumiendo en una carta a su madre el atractivo que ejercen los doctrinarios sobre él, no encuentra mejor fórmula que decir: "El mundo se divide en hombres que comprenden y en hombres que no comprenden". Y prosigue: "Los doctrinarios preguntan de una persona: «¿Entiende?», como generalmente se pregunta: «¿Es rico?», y a veces «¿Entendió?», como se dice: «¿Dio a luz?»".<sup>101</sup> No terminaríamos de citar aforismos doctrinarios de este estilo. Todos hablan de la alta concepción que se hacían de su rol de parteros de la historia y de guías de las clases medias. Al mismo tiempo que postulan la igualdad de todos los electores, los doctrinarios erigen así en su seno un núcleo organizador.

Podemos hablar en ese sentido de un *segundo círculo* de capacidades, verdadera "sal de la tierra".<sup>102</sup> Guizot no se contenta entonces con consagrar a la clase media como pivote sociológico de la nueva Francia: instaura en un mismo movimiento al intelectual político como agente organizador de esta clase.

Los doctrinarios, en este sentido, fueron claramente los primeros en comprender que el combate político se jugaba tanto en el terreno cultural como en el terreno institucional, en la medida en que existía a sus ojos "un movimiento del espíritu humano que hace hoy en día del pensamiento una potencia por así decir temporal".<sup>103</sup> No bajarán los brazos cuando sean descartados de los asuntos y se les impida enseñar de 1821 a 1828. Este retiro forzado, al contrario, los ayuda a percibir mejor los límites de una acción política que no esté arraigada en un poder moral y que permanezca en la ignorancia del sentido de la historia. Por eso viven relativamente sin impaciencia esta corta travesía del desierto. "Nunca he estado menos preocupado por los acontecimientos", escribe por ejemplo Guizot a Barante en 1823. "Saco una vez por semana la nariz por la ventana y vuelvo rápido a mi casa, no habiendo visto nada que no supiera antes. Todo queda librado ahora a la acción de esas causas lentas y generales que escapan a la mano de los hombres".<sup>104</sup> Sacan beneficio de este período para "sondear y dirigir el

101. Carta a su madre del 8 de abril de 1819, *Correspondance de M. de Rémusat pendant les premières années de la Restauration*, t. V, p. 339. Esta correspondencia, que cubre el período 1814-1821 y que está esencialmente compuesta por cartas de Charles de Rémusat a su madre, es uno de los más interesantes testimonios del contexto intelectual de comienzos de la Restauración, principalmente durante los años 1817-1821.

102. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, p. 327. "El poder les pertenece porque son capaces de tomarlo", dice también (ibídem).

103. Ídem, p. 141.

104. Carta del 16 de diciembre de 1823, en *Lettres de M. Guizot à sa famille et à ses amis*,

movimiento moral, abstracción hecha de toda política activa".<sup>105</sup> La prueba lo conduce a desarrollar el sentido, ya marcado, de lo que significa hegemonía. Es particularmente claro para la joven generación que, de Jouffroy a Rémusat, no había experimentado aun la política activa. "Se ha convertido ahora en un dicho universal entre todos nuestros jóvenes", escribe por ejemplo este último, "que como los medios políticos están gastados o postergados, hay que actuar sobre los espíritus, hay que atacar a través de la filosofía, las artes, la historia, la crítica y, si se puede, la creación literaria".<sup>106</sup>

El *espacio doctrinario* se estructura durante todo este período como un polo intelectual y social mayor. Los doctrinarios son los iniciadores o los inspiradores de las *Tablettes Universelles*, de *Le Globe*, de *La Revue française*; juegan un rol central en la Sociedad de la Moral Cristiana. Su pequeño círculo de los años 1817-1819 se amplía con la puesta en práctica de esos proyectos, y reclutan entonces en las jóvenes generaciones a Rémusat, Duchâtel, Vitet, Dubois. Es también en esta época cuando se consolida la confluencia con el ambiente de la École Normale (que había sido suprimida en 1822). Cousin, Damiron, Jouffroy y Villemain harán desde entonces causa común con Guizot.<sup>107</sup> La contrarrevolución, explicará Dubois en 1828, había podido cerrar cursos, pero se había mostrado incapaz de quebrar el "liderazgo intelectual", según sus propios términos, de aquellos que habían sido destituido en 1822.<sup>108</sup>

París, 1884, p. 51.

105. Ídem, p. 52.

106. Carta de Rémusat a Barante del 7 de diciembre de 1823, en *Souvenirs*, t. III, p. 148.

107. Sobre este punto, ver los importantes "Souvenirs" de Dubois publicados en tres números de *La Quinzaine*, del 15 de octubre, 1 y 15 de diciembre de 1901. Estos recuerdos póstumos constituyen uno de los más preciosos testimonios sobre la fundación (1811) y los primeros años de la Facultad de Letras de París y sobre la fundación y los años 1812-1818 de la École Normale Supérieure. El retrato del "agitador" Victor Cousin es muy penetrante. Dubois analizó el estatus de las enseñanzas de Cousin, Villemain, Guizot, etc. Las entiende como sociólogo y no como historiador de las ideas. "Para nosotros", escribía en 1828, "fuera cual fuese la importancia de esas elocuentes lecciones en sí mismas, nos gustaba considerarlas no tanto en relación con la verdad o la precisión sino más bien como principio de movimiento y fuente de regeneración para las ideas nacionales", en "Des attaques dirigées contre les cours de MM. Cousin, Guizot et Villemain", *Le Globe*, 10 de diciembre de 1828, citado aquí por los *Fragments* de Dubois, t. II, p. 300.

108. "El fanatismo persecutorio de la contrarrevolución pudo devastar la universidad, dejar viudas las cátedras de la facultad de París; pero no pudo promocionar allí un solo maestro" (ídem, p. 305).

## VI. Una clase que debe reconocerse a sí misma

### Los vencedores y los vencidos

El 3 de mayo de 1837 Guizot, que acaba de negarse a entrar en el nuevo gabinete presidido por Molé, toma la palabra en la Cámara de Diputados para explicar el fondo de su conducta política. Resumiendo en un largo discurso la filosofía de su acción desde que entró en la vida pública, exclama: "¡Es verdad! Hoy, como en 1817, como en 1820, como en 1830, yo quiero, busco, favorezco con todos mis esfuerzos la preponderancia política de las clases medias en Francia, la organización definitiva y regular de esta gran victoria que las clases medias han logrado sobre el privilegio y sobre el poder absoluto de 1789 a 1830. Ése es el objetivo hacia el cual me he dirigido constantemente".<sup>1</sup> Este discurso, así como el que pronunció al día siguiente en respuesta a Odilon Barrot, tuvo un eco extraordinario. Más de doscientos diputados pusieron dinero para hacerlo imprimir y distribuirlo en sus departamentos.<sup>2</sup> Sus mismos adversarios quedaron impresionados, informa Thureau-Dangin. Tocqueville, aunque era avaro en elogios con respecto a Guizot, hablará de "arenga realmente magnífica".<sup>3</sup> Más allá de las divergencias de apreciación sobre la coyuntura política, la burguesía en efecto se sentía orgullosa al ser defendida en términos que ennoblecían su pasado, su causa y sus sentimientos, dando de ella una imagen que la

1. Discurso el 3 de mayo de 1837, en *Histoire parlementaire* (recopilación de discursos de Guizot ante las cámaras), t. III, p. 72.

2. Así fueron distribuidos treinta mil ejemplares. Véase sobre este punto las *Memoires de Guizot* (t. IV, p. 279) y la *Histoire de la monarchie de Juillet* de Thureau-Dangin (t. III, p. 186). Véase igualmente la carta de Guizot a Laure de Gasparin fechada el 8 de mayo de 1837, en André Gayot, *Guizot et Madame Laure de Gasparin...*, pp. 105-106.

3. Carta a G. de Beaumont del 14 de mayo de 1837 en *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont*, París, 1966, t. I, p. 183. Tocqueville observa que ese discurso va en el mismo sentido que un artículo publicado poco tiempo antes por Carné en *La Revue des Deux Mondes*, "De la démocratie aux États-Unis et de la bourgeoisie en France".

elevaba a sus propios ojos.<sup>4</sup> Este éxito de tribuna consagraba un esfuerzo de más de veinte años. Con sus escritos y su acción desde 1814, Guizot en efecto no había dejado de ayudar a la burguesía a tomar conciencia de sí misma, a creer en la omnipotencia de su porvenir, en un momento en que, fuera del paréntesis de 1817 a 1819, el Antiguo Régimen parecía haber vuelto a la superficie con la Restauración. Quería desacomplejar y devolver la seguridad a esta burguesía humillada por el "espíritu de 1815", lleno de altivez y de arrogancia. "Los años 1815 y 1816", escribirá en 1820, "han sido envenenados por tiranías de aldea, insolencias provincianas, por una multitud de cuervos oscuros, surgidos de golpe en toda Francia, para vejearla, amenazarla, angustiar al campo o humillar al barrio".<sup>5</sup>

Pero no es solamente la dignidad escarnecida de la burguesía lo que Guizot quiere restaurar. Se levantaba también contra el desorden social que resultaba de ello. Viajando en 1821 por la región de Nîmes, le confía a su amigo Barante su amargura al ver las fuerzas vivas y activas el país desplazadas de la vida política, relegadas a la gestión de sus asuntos cotidianos. "Me siento aquí en una atmósfera de ociosidad que cansa a todos los habitantes", escribe. "Estoy rodeado de un buen sentido inútil, de fuerzas sin empleo, de conversaciones sin objetivo; me sorprende de que quede aún tanta actividad en gente que no hace nada y no tiene nada que hacer; todos los hombres cuyo pensamiento se aparta un poco de los intereses domésticos machacan en el vacío, caminan en el aire, pierden su tiempo adivinando, profetizando; hay algo de increíblemente falso y de soberanamente desagradable en esta nulidad obligada de toda las influencias reales, en esta pérdida universal de fuerzas vivas."<sup>6</sup> Guizot desarrollará largamente este tema en *De los medios de gobierno y de oposición*, que publicará algunos meses más tarde. Son todas esas superioridades sin empleo, esas influencias perdidas lo que se obstinará en hacer surgir.

"A cualquier parte que uno dirija sus pasos", escribía ya en 1818, "queda impactado de cuántos tesoros de buen sentido se encuentran, cuánta recta razón, firme y sana, a la que no le falta, para mostrarse fuerte, sino saber que hay empleos dignos para su fuerza; sin embargo, un terreno fecundo y preparado espera las semillas listas para ser sembradas".<sup>7</sup> Aprender a conocerse, a reconocer su fuerza: Guizot consagra a esta tarea de educación moral y política de la burguesía lo esencial de sus esfuerzos durante

4. "Guizot acababa de explicar y de idealizar todo su pasado, su presente, el nuestro al mismo tiempo", dirá un miembro de la antigua mayoría. Véanse las "Notes inédites" de Duvergier de Hauranne citadas por Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*.

5. *Du gouvernement...* (1820), pp. 183-184.

6. Carta del 7 de julio de 1821, en *Souvenirs* de Barante, t. II, pp. 495-496.

7. Artículo sobre Madame de Staël, *APPL*, t. IV, N° 13, julio de 1818, p. 84.

la Restauración. En 1818, Rémusat, que todavía no es más que un joven discípulo, da como programa a la nueva generación "hacer conocer la nación a sí misma".<sup>8</sup>

Guizot repite entonces incansablemente a la nueva Francia que ella sigue siendo la potencia que venció al Antiguo Régimen, que el porvenir le pertenece y que debe entonces retomar confianza. Sus artículos y sus folletos de esa época dan testimonio todos ellos de la continuidad de su esfuerzo. Pero es con la publicación, en el otoño de 1820, de su obra *Del gobierno de Francia desde la Restauración y del ministerio actual* que su proyecto encuentra su expresión más fuerte. El virulento panfleto, lanzado en plena campaña electoral, producirá sensación y conocerá tres ediciones sucesivas en menos de dos meses. Desde *La monarquía según la Carta*, de Chateaubriand, observará Duvergier de Hauranne, ningún escrito político había suscitado admiración más apasionada y cólera más ardiente.<sup>9</sup> Este eco tiñe esencialmente los desarrollos que Guizot consagra a la teoría de los dos pueblos, dando su primera expresión estructurada a una percepción de la historia basada en el movimiento de la lucha de clases.

El comienzo de su libro marca la pauta:

Dándole una constitución a Francia —escribe—, el rey adoptó la revolución. Adoptar la revolución era presentarse como aliado de sus amigos, adversario de sus enemigos.

Me sirvo de estas palabras porque son claras y veraces. La revolución fue una guerra, la verdadera guerra, tal como el mundo la conoce entre pueblos extranjeros. Desde hace más de trece siglos Francia contenía dos, un pueblo vencedor y un pueblo vencido. Desde hace más de trece siglos el pueblo vencido luchaba por sacudir el yugo del pueblo vencedor. Nuestra historia es la historia de esta lucha. En nuestros días se ha librado una batalla decisiva. Ella se llama revolución.

Es una cosa deplorable la guerra entre dos pueblos que llevan el mismo nombre, hablan la misma lengua, han vivido trece siglos sobre el mismo suelo. A pesar de las causas que los separan, a pesar de los combates públicos o secretos que se libran sin cesar, el curso del tiempo los acerca, los mezcla, los une por innombrables lazos, y los envuelve en un destino común que sólo deja ver finalmente una sola y misma nación allí donde existen realmente dos razas distintas, dos situaciones sociales profundamente diversas.

Franco y galos, señores y paisanos, nobles y labradores, todos,

8. Véase "De l'influence du dernier ouvrage de Madame de Staël sur la jeune opinion publique", *APPL*, t. IV, N° 17, noviembre de 1818, p. 45.

9. Duvergier de Hauranne, *Histoire du gouvernement parlementaire en France, 1814-1818*, t. VI, p. 41. Véase también la correspondencia de Guizot con Barante durante este período, *Souvenirs* de Barante, t. II, pp. 465-466 y 473-474.

mucho tiempo antes de la revolución, se llamaban igualmente franceses, tenían igualmente a Francia por patria. Pero el tiempo, que fecunda todas las cosas, no destruye nada de lo que es. Es necesario que las semillas, una vez depositadas en su seno, den su fruto tarde o temprano. Trece siglos debieron emplearse entre nosotros para fundir en una misma existencia la raza conquistadora y la raza conquistada, los vencedores y los vencidos. La *división primitiva* atravesó su curso y resistió su acción. La lucha continuó en todas las edades, bajo todas las formas, con todas las armas; y cuando en 1789 los diputados de toda Francia se reunieron en una sola asamblea, los dos pueblos se apresuraron a retomar su vieja querella. Había llegado el día de plantearla.

Este hecho domina completamente nuestra situación. [...]

El resultado de la revolución no era dudoso. El antiguo pueblo vencido se había transformado en pueblo vencedor.<sup>10</sup>

El partido ultrarrealista se enfureció con la lectura de estas líneas. Guizot fue acusado de predicar la guerra civil;<sup>11</sup> Bonald llegó incluso a compararlo con Louvel, el asesino del duque de Berry.<sup>12</sup> Guizot se defendió de esos ataques publicando un largo prefacio a la tercera edición del libro. Allí se sorprendió de que se pudiera cuestionar el hecho de que las relaciones de la nobleza y el tercer estado hayan sido, bajo la monarquía, del orden de "una guerra tanto pública como sangrienta, tanto interior como puramente política". "Al expresar ese hecho", escribe, "yo estaba muy lejos de pretender haber hecho un descubrimiento o solamente de una novedad. Sólo quería resumir la historia política de Francia. La lucha de los órdenes reemplaza o más bien hace esa historia. Se sabía y se lo decía muchos siglos antes de la revolución. Se sabía y se lo decía en 1789. Se sabía y se lo decía hace tres meses".<sup>13</sup> Y Guizot deja, naturalmente, de referirse aquí a Boulainvilliers.<sup>14</sup> La comprensión de la historia de Francia en términos de "conquista" y de "razas" de hecho no tenía nada verdaderamente nuevo en la época. Desde el siglo XVI, los historiadores y los publicistas de renombre, así como los panfletistas más oscuros, no habían dejado de debatir sobre los orígenes de la nobleza y sobre las relaciones entre los mundos romano, galo y germánico

10. *Du gouvernement...* (1820), pp. 1-3.

11. Véase *La Quotidienne*, 11 de octubre de 1820.

12. *Le Défenseur*, 25 de noviembre de 1820.

13. Prefacio de la 3ª edición de *Du gouvernement...* (1820), p. 6. Guizot se refiere aquí naturalmente a Augustin Thierry, "Sur l'antipathie de race qui divise la nation française", publicado en *Le Censeur européen*, 2 de abril de 1820 (retomado en *Dix ans d'études historiques*).

14. Véase Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse de France*, 1732, 2 tomos en 1 volumen.

en la formación de Francia.<sup>15</sup> Pasquier, Hotman, Bodin o Loyseau<sup>16</sup> fueron los primeros en tratar de explicar los conflictos de su tiempo a partir de esta teoría de las razas. Su problema era, en efecto, pensar la cuestión del otro y del enemigo en el Estado en un contexto de convulsiones civiles.<sup>17</sup> La asimilación de las divisiones sociales a una diferencia racial era una manera cómoda de entender el renacimiento de la guerra en el interior de la sociedad: las guerras de religión podían ser así entendidas como una especie de resurgimiento en lo social de una división original entre pueblos extranjeros que no había sido borrada ni superada. Pero no hay que entender este enfoque racial según nuestras categorías actuales. Reenvía a la filosofía política y no a la biología. Traduce la dificultad, para la filosofía política de la época, de tratar la cuestión del otro y del conflicto de otro modo que el de la guerra. En el siglo XVIII, ya se sabe, estos temas serán ampliamente retomados por Boulainvilliers, el abate Dubos y Mably.<sup>18</sup> Se trata siempre de legitimar históricamente la sociedad francesa, ya sea para justificar las prerrogativas de la nobleza (Boulainvilliers) o las del tercer estado (Mably). La publicación de *De la monarchie française*, de Montlosier, al comienzo de la Restauración, había reanimado el debate. Refiriéndose a la historia de los pueblos galo, germano y romano, intentaba redefinir las bases de reconstrucción de una sociedad disuelta por la Revolución. Guizot hará la crítica de ese libro en un importante artículo de los *Archives philosophiques, politiques et littéraires* (publicado en junio de 1818). Está entonces muy cerca de las tesis que desarrollará más tarde Augustin Thierry en su artículo de *Le Censeur européen*: "Somos los hijos de los hombres del tercer estado", escribe éste; "el tercer estado surgió de las comunas, las comunas fueron el asilo de los siervos; los siervos eran los vencidos de la conquista. Así, de fórmula en fórmula, a través del intervalo de quince siglos, hemos sido conducidos al término extremo de una conquista que es necesario borrar".<sup>19</sup>

15. Sobre este tema, véase J. Barzun, *The French Race: Theories of its origin and their social and political implications prior to the revolution*, Nueva York, Columbia University Press, 1932; A. Jouanna, "L'Idée de race en France au XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle: 1498-1614" (tesis), París, Champion, 1976, 3 vols.; C.-G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVI<sup>e</sup> siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, París, Vrin, 1972.

16. Loyseau es el primero en afirmar que los francos constituyeron el armazón de la nobleza, mientras que los siervos y los labradores eran los descendientes de los galos.

17. Véase Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, t. II.

18. Véanse F. Furet y M. Ozouf, "Deux légitimations historiques de la société française au XVIII<sup>e</sup> siècle: Mably et Boulainvilliers", *Annales ESC*, mayo-junio de 1979; T. Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII<sup>e</sup> siècle et son expansion au XIX<sup>e</sup> siècle*, Bruselas, Académie Royal de Belgique, 1922.

19. Art. cit. en *Dix ans d'études historiques*, t. III de *Oeuvres complètes*, p. 406. Es el gran tema de su *Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos*, publicada en 1825.



Thierry se explicó claramente en el prefacio de 1834 de su obra *Diez años de estudios históricos* sobre las razones y el sentido de su trabajo de los años 1817-1820. Se trataba para él de forjar, a través de sus investigaciones, un "arsenal de armas nuevas para la polémica". Incluso si sus escritos debieran inscribirse en una perspectiva menos estrecha, no deja de ser el historiador de los antiguos vencidos y el teórico de la anulación revolucionaria de la conquista. Si Guizot chocó más que Thierry,<sup>20</sup> no hace a la cuestión de fondo. Es el producto de que Guizot le dio todo su efecto político a esos temas, para legitimar el derecho de la nueva Francia a comportarse como vencedora, en términos brutales, a veces incluso con un cierto cinismo.

Afirmar la anulación de la conquista primitiva y los derechos de los antiguos vencidos a dirigir el país: ése era el sentido de su exhortación a las clases medias. Quería darles el sentimiento de su fuerza y de su nuevo rol histórico, arrancarlas de su morosidad y de su reserva para ayudarlas a forjar una nueva moral. Respondiendo a Madame de Rémusat, que se inquietaba por el nuevo ardor doctrinario de su hijo, Guizot le escribía por ejemplo con soberbia: "Yo la invito, después de todo, a sostener una causa ganada; somos los vencedores y hago figurar a su hijo en un partido noble y fuerte".<sup>21</sup> Guizot es en ese sentido el profeta del ascenso al poder político de la burguesía. Trabajó para darle una cultura política, forjarle una memoria, hacerla entrar en la edad política.

### El derecho y la fuerza

"La antigua Francia", resalta Guizot, "tiene en su contra un hecho que hay que considerar en todo sentido: su caída; me parece que la muerte es un síntoma bastante bueno de enfermedad".<sup>22</sup> Para él, como para Thiers o para Mignet, el vencedor siempre tiene razón desde un cierto punto de vista. Su elogio de la fuerza se arraiga en efecto en una visión relativamente fatalista de la historia. Como Thiers o Mignet, además, no deja de invocar la "fuerza de las cosas".<sup>23</sup> "La ventaja de nuestra situación ahora es que la fuerza ha hecho su obra y sólo aspira a gozar de ella",<sup>24</sup> dice en 1820 a

las clases medias invitándolas a levantar cabeza. Prolongando esta visión del mundo, no duda en definir sin ambages la paz política en la sociedad como "la resignación de los débiles al pasado, la seguridad de los fuertes en el presente y hacia el futuro".<sup>25</sup> Nada de simulación ni de astucia en el lenguaje de Guizot. El estilo brutal y las fórmulas filosas en sus escritos de este período, características que se reprochará además más tarde en sus *Memorias*, corresponden a su pensamiento profundo. Imposible hablar, en estas condiciones, de "ideología burguesa".<sup>26</sup> Igualmente es difícil no ver en esta apología de la fuerza otra cosa que un puro cinismo. Guizot es al contrario un moralista, pero se convierte en heraldo de un nuevo tipo de moral política, basada en la historia.

Toda su concepción de la legitimidad política es aquí muy esclarecedora. Al comienzo de la Restauración, Talleyrand había sido el primero en hablar de "legitimidad" para expresar el principio de la herencia real en la familia de los Borbones. "El único poder legítimo", decía, "es aquel que existe a partir de una larga sucesión de años".<sup>27</sup> Es sobre esta teoría que se basarán los ultras para rechazar las pretensiones de la nueva Francia de hacer valer sus derechos. Montlosier hablaba así del pueblo nuevo "que no tiene ningún derecho, para el que todo es gracia".<sup>28</sup> Guizot no cuestiona que la legitimidad esté basada en la historia. Pero entiende de otra manera las relaciones de la historia y del derecho. Busca captar al mismo tiempo el movimiento de la historia y el trabajo de la razón, elaborando así una especie de fenomenología de la legitimidad.<sup>29</sup> "La fuerza", reconoce, "ha manchado la cuna de todos los poderes del mundo, cualesquiera hayan sido su naturaleza y su forma".<sup>30</sup> Para él, la fuerza y la mentira, la conquista y la guerra civil están en el origen de todos los gobiernos; acompañaron los primeros pasos de todos los sistemas políticos, fueran monárquicos, aristocráticos o democráticos, o de todas las instituciones, incluida la Iglesia. Pero el principio mismo de conservación de los gobiernos entra en lucha con los vicios de su origen: la fuerza primitiva debe progresivamente hacer lugar a la autoridad. Ésta en efecto sólo puede desarrollarse si el poder responde a las necesidades de la sociedad, se adapta a ella. Se purifica así

25. *Des moyens de gouvernement...*, p. 6.

26. Véase sobre este punto el capítulo X.

27. "Informe hecho al rey durante su viaje de Gand a París", junio de 1815, en *Correspondance inédite du prince de Talleyrand et du roi Louis XVIII*, París, 1881, pp. 436-484.

28. Montlosier, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, París, 1814, t. I, p. 164.

29. Principales textos de Guizot sobre la legitimidad: tercera lección de la *Histoire de la civilisation en Europe* y capítulo VII de *Du gouvernement...* (1820).

30. *Civilisation en Europe*, p. 70.

20. Véase por ejemplo la carta de Chateaubriand a Thierry, *Mémoires d'outre-tombe*, París, La Pléiade, 1947, t. II, p. 287.

21. Referido por Madame de Rémusat, en una carta a su marido del 22 de noviembre de 1818, *Correspondance de M. de Rémusat pendant les premières années de la Restauration*, t. V, p. 109.

22. Artículo sobre Montlosier, *APPL*, t. III, N° 12, junio de 1818, p. 402.

23. Esta concepción fatalista de la historia es particularmente clara en sus escritos de 1817-1823, pero sigue estando muy presente en los textos posteriores.

24. *Du gouvernement...* (1820), p. 227.

de su violencia original para entrar en la esfera del derecho y de la justicia. "Por la necesidad de su situación, se adapta progresivamente a la sociedad que, por una necesidad correspondiente, también se acomoda a él; una cierta armonía y leyes adecuadas para mantenerla se introducen en sus relaciones; las obras de la fuerza se corrigen; la fuerza misma se aleja para dar lugar a la autoridad del derecho. Siendo mejor, el poder es juzgado más legítimo; más legítimo, se transforma en mejor: y de la mano del tiempo, que lo arraiga y lo hace fructificar a la vez, la legitimidad presumida del gobierno lo conduce así hacia la legitimidad verdadera, objeto único tanto de los esfuerzos como de los respetos de la sociedad."<sup>31</sup> Guizot saca cuatro consecuencias de este análisis.

La duración no es prueba sino solamente *presunción* de legitimidad para un gobierno. Para que el tiempo cambie las obras de la fuerza y las corrija es necesario que la interacción entre el gobierno y la sociedad pueda operarse efectivamente. No es el caso de un poder tiránico que permanece siempre exterior a la sociedad: el trabajo de la legitimidad no puede desplegarse. *La legitimidad en efecto para él no existe sino en movimiento*, es la consumación de un círculo virtuoso de adecuación siempre creciente del derecho y el hecho, de la razón y de las instituciones. Es la realización cada vez más profunda de una presunción, trabajo cuasimetalúrgico de fusión de la legitimidad presumida (política) y de legitimidad verdadera (moral), encarnación cada vez más visible de la razón en la historia.

Así enfoca la tradición bajo un ángulo radicalmente diferente del de los ultras. Para él no es un simple registro del pasado. Aunque el mero hecho de que una sociedad dure demuestra a sus ojos que no es completamente inicua o insensata, la prueba del tiempo no puede ser considerada abstractamente. La tradición sólo tiene sentido si es la expresión de un consentimiento tácito de los hombres a su historia; lo pierde si sólo evoca un tiempo muerto, sufrido. "Atravesar los siglos sin perecer también es una prueba", explica. "Es una mayoría que se cuenta por generaciones [...] ¿Qué es la autoridad de la experiencia sino el largo sufragio de los hombres?"<sup>32</sup> Lejos de oponerse al espíritu democrático como autoinstitución, la tradición es para él, al contrario, su realización.

Si la verdadera legitimidad es de orden moral, significa para Guizot que no podría ser reivindicada como la propiedad de ningún sistema. Es "imparcial y neutra por naturaleza". No es exclusiva y no pertenece a nadie en particular: "Nace en cualquier lugar donde se desarrolle el derecho".<sup>33</sup> Entonces es insensato, dice Guizot, hacer de ella la bandera del poder absoluto, sería

desviarla de su origen verdadero. Haciendo de la legitimidad un concepto político y ya no, como los ultras, un simple calificativo de un régimen dado, Guizot emprende un trabajo de reapropiación y de inversión del lenguaje de sus adversarios. De esa manera las teorías de ellos son convertidas en discurso ideológico. "Vuestras teorías de legitimidad", les arroja, "no son más que la máscara de los intereses más ilegítimos, máscara transparente que vosotros haríais mejor en dejar caer".<sup>34</sup> En la obra de Guizot, todo el tiempo reencontramos esta figura retórica, que consiste en descomponer el lenguaje del adversario de tal manera que se transforme visiblemente en el signo de una duplicidad. No solamente opone, de manera clásica, el decir y el hacer. Es en el interior mismo de esa estructura teórica que él pone de manifiesto la mentira intrínseca que se opera. Sus cursos de historia, así como sus obras políticas de la Restauración, constituyen a este respecto una especie de crítica de la ideología ultra. Reenvía ésta a su "realidad" para permitir a los buenos ciudadanos abusados emanciparse de su influjo. Su gran tarea consiste en eliminar las ideas del adversario (ultra) alojadas en la cabeza de la burguesía.

Ya que la legitimidad es indisolublemente moral y social, no se puede entonces juzgar *in abstracto* la legitimidad de un sistema político dado y sus instituciones. Guizot no deja de insistir en ello en su *Historia de la civilización*: las instituciones sólo tienen sentido si reflejan un estado social dado, para organizarlo. Ese estado social es el verdadero basamento del orden político: éste sólo es legítimo si es adecuado para ese estado social. Es sintomática la manera como habla del gobierno representativo: "El gobierno representativo, como la legitimidad, no es imparcial ni neutro por naturaleza", escribe en 1820. "Pertenece a quien lo ha querido y comprendido. Es un instrumento de triunfo, un lugar de seguridad. Si este instrumento cae en manos enemigas, si el lugar es abandonado a los asaltantes, todo cambia: lo que era garantía deviene peligro. Yo fui y soy todavía", prosigue Guizot, "de aquellos que consideran la renovación integral y quinquenal de la Cámara de Diputados una institución muy liberal. Pero si, por efecto de un sistema electoral mentiroso, se lograra arrebatarse en Francia una cámara contrarrevolucionaria, yo cambiaría de conducta sin cambiar de principios. Sería de aquellos que reclamarían elecciones parciales y frecuentes, para romper una mayoría artificial y peligrosa, para desbaratar un mal sistema de gobierno."<sup>35</sup> El poder tiene una esencia social, para Guizot, y lo político por lo tanto no podría tener verdadera autonomía. "Las instituciones", escribe, "no son nada en sí mismas; no se las quiere por sí mismas; tienen un objetivo determinado, una utilidad práctica; son medios de ataque o de defensa; y

31. Manuscrito *Philosophie politique*, capítulo XIV.

32. *Ibidem*.

33. *Civilisation en Europe*, p. 73.

34. *Des moyens de gouvernement...*, p. 189.

35. *Du gouvernement...* (1820), pp. 211-212.

cuando el poder, que es el centro y el motor de todas las instituciones, ha sido invadido por adversarios, una cosa es urgente: reconquistarlo".<sup>36</sup>

En el fondo, no hay instituciones legítimas, *sólo hay intereses legítimos*.<sup>37</sup> es el sentido último de su filosofía política, y es aquello de lo que quiere convencer a las clases medias para que se afirmen.

Ya que la legitimidad política no hace más que prolongar y expresar la legitimidad social y moral, nunca es adquirida definitivamente por un gobierno. Vale la pena citar aquí largamente un pasaje de su manuscrito de *Filosofía política*:

Ya que [los poderes antiguos] lo han adquirido, pueden perderlo; ya que nace y se desarrolla, puede perecer. Sólo es imperecedero aquello que no ha comenzado, y los privilegios de eternidad son impiadosamente rechazados por la obra del tiempo. Las mismas causas que han hecho que la sociedad se haya acomodado a sus instituciones harán que más tarde pueda suceder que aquélla las supere, pues de ordinario la sociedad camina más rápido que el poder. El poder pierde entonces la primera condición de la legitimidad política, la única que lo volvió capaz de adquirirla a través de los siglos. Deja de responder al estado y a las necesidades generales de la sociedad, es decir que no posee ya una parte suficiente de verdadera legitimidad. Entonces finalmente se despliega un grave e impactante espectáculo. El nombre del tiempo protege todavía lo que su mano destruyó después de haberlo fundado. La presunción de la legitimidad del poder se debilita, o no se muestra más que incierta y combatida. Pero el sentimiento que ella ha inspirado se prolonga y subsiste, aunque el fundamento sobre el que se apoyaba se hunda poco a poco, como el respeto por el anciano sobrevive a la sabiduría que había adquirido en su larga vida. Ese sentimiento parece incluso, en el estado de angustia en el que cae entonces la sociedad, tomar una energía más viva aunque pasajera. Inquietos de ver desfallecer esta legitimidad que tenía su fe, muchos hombres tiemblan por encontrarse sin ley ni jefes legítimos; y por miedo de que les falte, se esfuerzan por retener esas viejas presunciones, esa antigua fe que en otro tiempo les permitía considerar sin problemas el porvenir. Respetable y justo en su principio, ese instinto de los hombres también tiene su utilidad: levanta una barrera saludable a las crisis, siempre terribles; se levanta contra sus excesos, incluso los castiga y previene su retorno. En fin, mantiene las instituciones tanto como sean absolutamente posibles, y guarda todavía el orden social quebrantado, esperando que una nueva legitimidad, más fuerte y más joven, se eleve claramente en el horizonte, atraiga la confianza de los

36. *Du gouvernement...* (1820), p. 212.

37. El sentido del término interés no tiene en Guizot el que tiene en la economía política clásica: remite también a una dimensión histórica y política.

pueblos, los tranquilice sobre el futuro y se libre, a su vez, a la acción del tiempo que es el único que la puede consagrar.<sup>38</sup>

Esta nueva legitimidad así no hace más que traducir el avance del movimiento de la civilización. El concepto de civilización adquiere, en esta perspectiva, toda su importancia en la obra de Guizot. Ya sabemos que a partir de allí el término toma en efecto un sentido nuevo.<sup>39</sup> Ya no reenvía solamente, como en los filósofos del siglo XVIII (ya se piense por ejemplo en el *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire, en el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson o en el *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet), a la idea de una perfección de las leyes y de las costumbres y a un desarrollo de la sociedad y del bienestar: la civilización designa indisociablemente un sistema de valores y un proceso histórico. El término "civilización" no es en esas obras un calificativo cómodo que permite reunir en una misma palabra los rasgos económicos o culturales que hacen que las sociedades sean más ricas y las relaciones sociales más agradables. "El hecho de la civilización", observa Guizot, "es el elemento general y definitivo en el que concluyen todos los otros factores, en el que se resumen".<sup>40</sup> La civilización es en este sentido *el principio y la síntesis* del desarrollo del estado social y del desarrollo del estado moral;<sup>41</sup> designa lo que hay de esencial en la historia. Si la noción de progreso está presente en Guizot, está inscrita en una visión de la historia que no es ya la de Condorcet sino más bien la de Hegel. Capta la historia de un modo objetivo y conceptual: realiza ideas y principios. "La historia de la civiliza-

38. Manuscrito *Philosophie politique*, capítulo XIV.

39. Sobre la historia de la noción de civilización, véanse É. Benveniste, "Civilisation, contribution à l'histoire du mot", en *Éventail de l'histoire vivante (homenaje a Lucien Febvre)*, París, 1953; G. Gusdorf, "Civilisation", en *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, París, Payot, 1971; Centre International de Synthèse, *Civilisation, le mot et l'idée*, exposición de L. Febvre, M. Mauss, E. Tonnelat, A. Nicefos, L. Weber, París, 1930 (ver sobre todo la contribución de Febvre); P. Beneton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Presse de la FNSP, 1975; J. Starobinski, "Le mot civilisation", *Le Temps de la réflexion*, N° IV, 1983; AA.VV., *Civilisation chrétienne, approche historique d'une idéologie XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Beauchesne, 1975 (ver en particular las contribuciones de G. Gadille, P. Michel y J. Goblot); J. Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffes der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburgo, 1930; R.A. Lochore, *History of the Idea of Civilization in France (1830-1870)*, Bonn, 1935 (la principal obra de referencia sobre el tema).

40. *Histoire de la civilisation en Europe*, p. 9.

41. "La civilización", escribe Guizot, "es una especie de océano que hace la riqueza de un pueblo y en el seno del cual todos los elementos de la vida del pueblo, todas las fuerzas de su existencia, vienen a reunirse" (*Histoire de la civilisation en Europe*, p. 10).

ción", escribe, "es el resumen de todas las historias; el hecho que narra es el resumen de todos los hechos".<sup>42</sup>

La civilización europea se caracteriza, a sus ojos, por la realización de dos hechos principales: la formación de los Estados-nación (movimiento de centralización y principio de unidad) y la liberación del espíritu humano (movimiento de libertad y principio de igualdad). La lucha entre esos dos principios del libre examen y de la centralización del poder —inevitable porque entre ellos hay algo contradictorio, "siendo uno la derrota del poder absoluto en el orden espiritual, el otro su victoria en el orden temporal"— se resuelve para Guizot en la figura del gobierno representativo. Éste encarna en esta medida la esencia de la civilización. En él se opera la unidad de la tradición y del cambio, del derecho y de la fuerza; supera sus contradicciones inmediatas en una síntesis inédita. Esta concepción de la historia hace de las clases medias, cuyos intereses y necesidades se identifican con los principios de unidad y de igualdad de la civilización, un agente social central. En ellas y por ellas se realiza en efecto plenamente el movimiento de la historia en su pura objetividad.

### Dar una memoria

"La sociedad, para creer en sí misma, necesita no ser de ayer", escribe Guizot en 1820,<sup>43</sup> algunos meses antes de comenzar su curso sobre la historia de los orígenes del gobierno representativo y de las instituciones políticas de Europa. El desarrollo de una historiografía liberal traduce en esta época una importante ruptura intelectual. En efecto, el liberalismo del siglo XVIII había llevado a cabo esencialmente su combate bajo el doble emblema de la Naturaleza y de la Razón. La reivindicación de los derechos del hombre y la apología de la economía de mercado se situaban bajo su bandera. La tradición parecía no ser más que un arma de la reacción, destinada a legitimar el estado social existente.<sup>44</sup> Los revolucionarios de 1789 se referirán espontáneamente al mundo grecorromano cuando quieran exhibir sus raíces. La historia de Francia a sus ojos no es más que un gigantesco parentesis, tiempo vacío y repetitivo, reproducción idéntica de una ancestral dominación. Al comienzo de la Restauración, Chateaubriand o Montlosier

42. *Histoire de la civilisation en France*, t. II, p. 400. Sobre esta base, Guizot le reprocha a Bosuet y a Montesquieu haber limitado sus horizontes siguiendo solamente historias particulares.

43. *Du gouvernement...* (1820), p. 206.

44. Mably naturalmente será la excepción. Por eso Guizot volverá a publicar en 1823 las *Observaciones sobre la historia de Francia*, presentando a continuación sus propios *Ensayos sobre la historia de Francia* como complemento.

siguen encontrando en la historia lo esencial de sus argumentos políticos. La historia sigue siendo globalmente de derecha, para decirlo rápidamente.

La nueva escuela histórica, con Guizot, hará volar en pedazos esta oposición de la razón y de la historia (véase también Thierry, Barante, Thiers y Mignet).<sup>45</sup> "Yo estaba decidido", dirá Guizot hablando de sus trabajos históricos del período 1820-1830, "a que la vieja Francia retorne a la memoria y la inteligencia de las nuevas generaciones".<sup>46</sup> El proyecto de Guizot, cercano en este sentido al de Augustin Thierry, consiste en devolver una unidad a la historia de Francia en la larga duración, mostrar su coherencia en el marco de una inteligencia global del movimiento de la civilización.<sup>47</sup> Por esa razón, lo veremos más adelante, no se detiene en los acontecimientos revolucionarios todavía cercanos. Su objetivo es, al contrario, mostrar que, a pesar de las apariencias, no hay verdaderas fracturas en la historia de Francia que pudieran trastocar su sentido. "Hoy nos esforzamos, y con mucha razón", explica en su primera lección del curso de 1820, "por vincular lo que somos con lo que hemos sido en otro tiempo; se siente la necesidad de ligar los sentimientos a las costumbres, las instituciones a los recuerdos, de reanudar finalmente la cadena de los tiempos que nunca se deja romper del todo, sean cuales fueren los golpes que se le den".<sup>48</sup> Toda su historia de la civilización consiste así en poner en escena el lento movimiento, con sus avances y sus retrocesos, de lo que analiza como los dos rasgos específicos del genio social de Francia: el libre examen y la centralización del poder.

Pero sobre todo tomemos en cuenta aquí la dimensión sociológica de esta empresa. Guizot quiere dar una memoria a las clases medias restituyéndoles su historia. Intervención paralela a la de Augustin Thierry, a quien felicitaba por aplicarse a descubrir todos los restos, los monumentos y las pruebas de las antiguas libertades;<sup>49</sup> un Thierry que se preguntaba,

45. Véase C. Jullian, *Notes sur l'histoire en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (1897), Ginebra, reedición Slatkine-Ressources, 1979; Y. Knibiehler, *Naissance des sciences humaines: Mignet et l'histoire philosophique au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Flammarion, 1973; B. Reizov, *L'historiographie romantique française, 1815-1830*, Moscú, s/d; S. Mellon, *The Political Uses of History, a Study of Historians in the French Restoration*, Stanford University Press, 1958.

46. *Mémoires*, t. I, p. 314.

47. Éste será también el propósito de Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución*; véase lo que dice Guizot de este libro en su respuesta al discurso de recepción del R.P. Lacordaire a la Academia Francesa (que reemplazaba a Tocqueville) el 24 de enero de 1861, retomado en Guizot, *Discours académiques*.

48. Lección de apertura del curso de historia el 7 de diciembre de 1820, en *Gouvernement représentatif*, t. I, p. 5.

49. *Du gouvernement...* (1820), p. 206. A este respecto, se observará que Guizot no hace como Thierry una apología incondicional de las libertades comunales; trata también con un cierto desdén las tentativas de estados generales en el siglo XVI. Su punto de vista está en parte vinculado al hecho de que bajo la Restauración los polemistas de derecha oponían sin cesar

en 1820, "¿por qué, descendientes de los vencidos, sólo hemos escrito la historia de los vencedores?, ¿por qué pasar con un desdenoso silencio esas revoluciones comunales, primera explosión del espíritu de libertad? ¿Acaso la plebe no tenía derecho a su libro y sus ancestros, igual que la nobleza de Francia?"<sup>50</sup> Esta tarea encontrará su consumación en la publicación, bajo la monarquía de Julio, de la serie de *Monumentos inéditos de la historia del tercer estado*, cuya síntesis hará Thierry haciendo editar en 1853 su *Historia del tercer estado*.<sup>51</sup>

Para Guizot, las clases medias constituyen una especie de pivote regulador y estabilizador de las sociedades. En el primero de sus *Ensayos sobre la historia de Francia*, explica así la decadencia del Imperio romano por la destrucción de la clase media causada por el despotismo imperial (destrucción que explica para él la extraordinaria facilidad de las invasiones bárbaras). Este análisis nos permite además entender qué son las clases medias para Guizot. A menudo se le ha reprochado ser singularmente impreciso cuando se trataba de definir las. Esa imprecisión no debe ser mal interpretada. Se vincula esencialmente al hecho de que concibe a las clases medias (o el tercer estado, o la burguesía) como *el núcleo activo de la sociedad civil*.<sup>52</sup> De allí su rol histórico motor: se identifican con un principio dinámico de las sociedades.

Pero obviamente, para situar el primer momento de afirmación de las clases medias modernas, Guizot se remite sobre todo a la historia de las comunas de la Edad Media. Las cuatro últimas lecciones de su *Historia de la civilización en Francia*, que constituyen la consumación de una enseñanza de dos años (1828-1830), concluyen en este punto. "El tercer estado", dice Guizot, "ha sido el elemento más activo y el más decisivo de la civilización francesa, aquél que ha determinado, en último análisis, su dirección y su carácter".<sup>53</sup> Es para esta celebración histórica que un auditorio tan populoso como entusiasta iba a participar cada semana a la Sorbona. Las comunas medievales, explicaba allí Guizot, se formaron gracias al trabajo y la insurrección: "Por un lado, el trabajo asiduo de los burgueses y la riqueza progresiva ganada por el trabajo; por el otro, la insurrección contra

los estados generales a las cámaras constitucionales como forma ideal de participación de la nación en el poder. Igualmente busca, más que Thierry, demostrar la convergencia entre el tercer estado y la realeza.

50. Citado por A. Thierry, *Augustin Thierry d'après sa correspondance et ses papiers de famille*, París, 1922, p. 53.

51. Sobre esta función política de gestión de la memoria histórica, véase el capítulo VII.

52. Véanse capítulos IV, "La consagración de las capacidades", y III, "La nueva ciudadanía".

53. *Civilisation en France*, t. IV, p. 2.

los señores".<sup>54</sup> De esa manera, son hijas de la riqueza y de la libertad. La burguesía liberal sabía comprender ese lenguaje en el cual encontraba una dignidad que todavía se le cuestionaba.

Guizot no sólo se esforzaba entonces por resucitar un pasado glorioso: es el presente y el porvenir de las clases medias lo que esclarecía, al mismo tiempo que sugería su estatus histórico y sociológico particular. El tercer estado, no deja de repetirlo, no es en efecto una clase como las otras. Encarna de alguna manera un lento proceso de universalización social, "no tiene ejemplo en la historia del mundo".<sup>55</sup> ¿En qué sentido? Primero, porque representa una clase abierta móvil. "La burguesía", dice, "se formó de manera sucesiva con tres elementos diversos. Toda vez que se ha hablado de la burguesía al parecer se la suponía, en todas las épocas, compuesta por los mismos elementos. Suposición absurda. El secreto de su destino hay que buscarlo quizá en la diversidad de su composición en las diversas épocas de la historia".<sup>56</sup> En un comienzo compuesta por mercaderes y pequeños propietarios, poco a poco se amplió a los magistrados, a los letrados: "Es necesario ver cómo nacen sucesivamente en su seno nuevas profesiones, nuevas situaciones morales, un nuevo estado intelectual, para entender las vicisitudes de su fortuna y de su poder".<sup>57</sup> Guizot procede aquí a una distinción clave entre las sociedades de castas y las sociedades de clases. Ya sea en India o en China, explica, el régimen de castas ha dejado a la sociedad en la inmovilidad. La Europa moderna, al contrario, debe su vitalidad al hecho de que se ha transformado en una sociedad de clases.<sup>58</sup> Contrariamente a los países de Asia, "ninguna de las clases ha podido vencer ni someter a las otras en Europa; la lucha, en lugar de devenir un principio de inmovilidad, ha sido una causa de progreso; las relaciones de las diversas clases entre sí, la necesidad en la que se encontraron de combatir y de ceder una y otra vez la variedad de sus intereses y de sus pasiones, la necesidad de vencer, sin poder llegar hasta el final, de allí surgió quizá el más enérgico, el más fecundo principio de desarrollo de la civilización europea".<sup>59</sup> Por lucha de clases, Guizot entiende aquí de manera ambigua a la vez la lucha entre la nobleza y el tercer estado y el sistema de rivalidad y de competencia en el interior mismo de la burguesía. A pesar de esta imprecisión, calculada, él quiere mostrar esencialmente que el desarrollo de la burguesía se confunde prácticamente con el movimiento de formación de la unidad nacional. Las

54. Ídem, p. 53.

55. Ídem, p. 6.

56. *Civilisation en Europe*, p. 208.

57. Ídem, p. 209.

58. Guizot define las sociedades de castas como sociedades de clases estancas.

59. Ídem.



clases medias son la resultante de un lento movimiento de fusión de las clases que encuentra su consumación en el siglo XIX: "Desde los siglos XVII y XVIII", estima, "hubo una verdadera nación francesa que no era tal o cual clase exclusivamente, sino que las comprendía a todas, y todas animadas por un cierto sentimiento común, con una existencia social común, fuertemente impregnadas de nacionalidad y de unidad".<sup>60</sup> Las clases medias son así síntesis de los particulares y del universal. El acceso de la burguesía al poder no puede entonces entenderse de la manera clásica, como el reemplazo de una antigua aristocracia por otra nueva. Este acceso representa al contrario una superación de esta manera de ver. Si los burgueses no son nada en el poder central, observa en sus *Ensayos*, "podemos estar seguros de que la sociedad está o estará pronto dividida en clases distintas, inmóviles, y que el privilegio existe o va a nacer".<sup>61</sup> La burguesía transforma radicalmente la vida política cuando acceda a ésta en la medida en que introduce en la esfera política, por su mismo ser, los principios de regulación y de desarrollo de la sociedad civil.<sup>62</sup>

Paralelamente, retomando una larga tradición, Guizot insiste en la convergencia natural del desarrollo de la realeza y de la emancipación de la burguesía. Surgidos de la sociedad feudal para combatirla, esos dos poderes son igualmente productores de unificación social.<sup>63</sup> La construcción del Estado y el nacimiento del individuo van de la mano: se basan los dos en la destrucción de los órdenes cerrados. Entendida en esa perspectiva, la Carta de 1814, lejos de ser un compromiso bastardo y circunstancial, aparece al contrario como la conclusión de una larga historia. Si esas lecciones jugaron un rol preponderante en la educación histórica de la burguesía, revelándole su historia, es también porque se insertaban en el movimiento de conjunto de la nueva escuela histórica. Algunas cifras permiten aquí mensurar el alcance de este entusiasmo por la historia bajo la Restauración. Según el conde Daru, tío de Stendhal, cuarenta millones de páginas de historia ha-

60. *Civilisation en France*, p. 210.

61. *Essais sur l'histoire de France*, p. 35. Véase sobre este punto el capítulo IV.

62. La Revolución es, en ese sentido, supresión de la ruptura entre sociedad civil y sociedad política. Véase *Essais sur l'histoire de France*, p. 39. Guizot define la libertad como "la participación en el poder", y es sobre esta base que explica la decadencia de las comunas. Entiende así superar la dualidad entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos expuesta por Benjamin Constant.

63. Es en este punto donde se produce su principal divergencia con Thierry. Guizot le reprochaba haber estimado que los reyes habían sido extraños a la liberación de las comunas. Insiste, al contrario, en la convergencia entre tercer estado y realeza. Véase sobre este punto *Civilisation en France*, t. IV, pp. 8-9, y su carta a Fauriel del 25 de octubre de 1820, en "Correspondance Guizot-Fauriel", *La Nouvelle Revue*, 1 de diciembre de 1901, pp. 356-357.

bían sido impresadas solamente en 1825: ¡era doce veces más que en 1811!<sup>64</sup> El desarrollo del drama histórico y de la novela histórica, entre 1820 y 1830, juega igualmente un rol esencial para difundir una nueva relación con el pasado. El enorme éxito de las novelas de Walter Scott es aquí revelador.<sup>65</sup> El entusiasmo por esta literatura no tiene que ver solamente con sus cualidades narrativas y con la escenificación del famoso "color local", cuyo iniciador en Francia había sido Chateaubriand. En Walter Scott, el elemento novelesco se borra de hecho frente al elemento histórico. La gran novedad de sus novelas reside en el hecho de que ponen por delante los intereses generales y las pasiones públicas. Los personajes ya no son, finalmente, más que símbolos de una sociedad y de una época. El verdadero tema de *Quentin Durward* o de *Ivanhoe* es la multitud y los conflictos políticos en los que participa. Es por eso que respecto de ella se hablará de "historia democrática". Mignet por su lado lo llamará "novelista de los pueblos". *Le Globe* no deja de hacer su elogio y de alabar los méritos de esta nueva manera de escribir la historia<sup>66</sup> y la opone a la historia ombiguista. Dubois criticaba así la febrilidad enfermiza de Adolphe, de René y de Oberman, su pasión en perpetuo retorno sobre sí mismos con el "verdadero onanismo del pensamiento" que vehiculizaban.<sup>67</sup> La historia "walterscottada" define entonces un género que responde a una inmensa necesidad de rehabilitación social de todos aquellos que los ultras no cesaban de herir en su dignidad. "La historia es de la política, y las novelas de Walter Scott son en su mayor parte novelas políticas", escribe Augustin Thierry<sup>68</sup> (Stendhal se verá a sí mismo como un "semi Scott"). De 1820 a 1830, la política refluye así en la historia, de la misma manera que en el siglo XVIII se había replegado en la filosofía. El movimiento supera naturalmente los estrechos límites de los medios doctrinarios y de sus satélites. Pero son

64. Se puede señalar, a título de comparación, que el conjunto de la literatura representaba en 1825 treinta millones de páginas publicadas. Se observará sin embargo que Charles-Olivier Carbonell discute fuertemente, estadísticas a la mano, que se pueda hablar del siglo XIX como siglo de la historia; véase el capítulo I de *Histoire et historiens, une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat, 1976.

65. Véase L. Maigrón, *Le Roman historique à l'époque romantique (Essai sur l'influence de Walter Scott)*, Paris, 1898; R.W. Hartland, *Walter Scott et le roman "frénétique": contribution à l'étude de leur fortune en France*, Paris, 1928; P. Reboul, *Le Mythe anglais dans la littérature française sous la Restauration*, Lille, 1962. Véase igualmente el éxito de obras de Fenimore Cooper, en G.C. Bosset, *Fenimore Cooper et le roman d'aventures en France vers 1830*, Paris, 1928.

66. Véanse por ejemplo los artículos de Jouffroy (firmados T.J.), en ocasión de la publicación de las obras completas de Walter Scott, *Le Globe*, t. IV, 4 de noviembre de 1826, pp. 188-191, y 13 de enero de 1827, pp. 345-348. Ver igualmente los artículos de Dubois sobre esta "nueva manera de escribir la historia" en la misma publicación.

67. Véase Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs*, p. 116.

68. Carta del 7 de enero a Victor Bohain, director de *L'Europe littéraire*, en Augustin Thierry *d'après sa correspondance et ses papiers de famille*, p. 121.



claramente su parte constitutiva. Rémusat aporta su tributo a esta moda escribiendo una *Insurrección de Santo Domingo*, que lee en 1825 en muchos salones.<sup>69</sup> Ludovic Vitet publica en 1826 escenas históricas, *Las barricadas y los Estados de Blois*. "El gusto en Francia espera su 14 de julio", escribía poco tiempo antes este discípulo de Guizot.

Antes de Stendhal, que escribe en 1823 su *Racine y Shakespeare*, Guizot publica en 1821 un *Ensayo sobre la vida y las obras de Shakespeare*, sirviendo de introducción a una nueva traducción de las obras del dramaturgo. Allí celebra el arte dramático como "unión de las artes con la sociedad". "Una representación teatral", escribe, "es una fiesta popular. Para que produzca sus efectos, es necesario que la multitud se reúna: las ideas y los sentimientos, que se transmitirían lánguidamente de un hombre a otro, atraviesan con la velocidad del rayo una multitud apretujada, y es solamente en el seno de las masas que se despliega esta electricidad moral cuyo poder deja estallar el poeta dramático".<sup>70</sup> Lo que Guizot apreciaba en Shakespeare, igual que en Walter Scott, es la reanimación de la historia de su país. Es por eso que, como el duque de Broglie,<sup>71</sup> reclama con ansia un sistema dramático en Francia que corresponda al nuevo estado de la sociedad. Todos los dramaturgos románticos tratarán de hecho de escribir como Shakespeare, y los novelistas como Walter Scott. Lo que finalmente más le interesa a Guizot en estas obras inglesas, a comienzos de los años 1820, es la manera como ellas ponen en escena a las masas. "El género humano está destinado a moverse de ahora en más por grandes masas", escribe a Fauriel en 1820.<sup>72</sup> Las novelas de Walter Scott y el teatro de Shakespeare ayudan a comprender el sentido y el alcance de este fenómeno, finalmente coherente con la afirmación creciente del individuo.<sup>73</sup>

La burguesía se forma en ese contexto una representación más clara de su identidad. Descubriéndose como la heredera de una larga historia, puede aprender a no dudar ya de sí misma. La historia "filosófica" de los doctrinarios y la novela histórica convergen así para dar una conciencia colectiva a las clases medias. Es en el movimiento mismo de constitución

69. Véanse las *Mémoires* de Rémusat, t. II, pp. 147-149, donde desarrolla este tema exponiendo su concepción de la novela histórica.

70. *Essai sur la vie et les oeuvres de Shakespeare*, p. 3.

71. Véase su muy interesante artículo sobre "El estado del arte dramático en Francia en 1830", publicado en enero de 1830 en *La Revue française* (retomado en el tomo I de sus *Écrits et discours*). La calificación englobante de "romanticismo" para hablar de esta literatura en este punto no es muy esclarecedora. Los doctrinarios no eran románticos, hablando con propiedad, pero sostuvieron el movimiento de renovación del arte dramático y de la novela histórica.

72. Carta del 12 de agosto de 1820, *La Nouvelle Revue*, 7 de diciembre de 1901, p. 351.

73. Véase en particular toda su correspondencia con Barante durante el verano de 1820 y los capítulos VIII a X de su obra *Des moyens de gouvernement*...

de esta memoria que Guizot esclarece también una cuestión central, con la cual no deja de tropezar: la timidez de las clases medias. "El partido vencedor es tímido y evidentemente tiene miedo de sí mismo",<sup>74</sup> constataba en 1821. Allí no sólo ve una especie de complejo de clase. Esta timidez le parece mucho más fundamental, revela a sus ojos algo completamente esencial para entender el pasado y el presente del tercer estado. En su *Historia de la civilización en Europa*, consagra un largo desarrollo al análisis de esta "prodigiosa timidez de los burgueses, de su humildad, de la excesiva modestia de sus pretensiones en cuanto al gobierno de su país, de la facilidad con la que se contentan".<sup>75</sup> Todo sucede en efecto, constata Guizot, como si la burguesía fuera de alguna manera básicamente apolítica. Hablando de los burgueses de la Edad Media, se interroga sobre este carácter que parecen tener todavía ahora las clases medias de la Restauración: "Nada revela en ellos", escribe, "ese espíritu verdaderamente político que aspira a influir, a reformar, a gobernar; nada atestigua la audacia de pensamiento, la grandeza de la ambición: se diría que son sabios y honestos despreocupados".<sup>76</sup> Guizot investiga el origen de esta paradójica debilidad de la burguesía moderna en las condiciones de emancipación de los burgueses en la Edad Media. Si se vincula en gran parte a factores psicológicos (sentimiento de inferioridad, falta de ambición), principalmente toma su fuente para él en la incomodidad de su posición en la dinámica social global. Las comunas, explica Guizot, se encontraron rápidamente divididas entre una alta burguesía y una población obrera inestable, sujeta a todos los "vicios de un populacho". En esas condiciones, la burguesía superior estaba tironeada entre la dificultad de gobernar a esta población inferior y la necesidad de resistir a las tentativas continuas de los señores, antiguos jefes de la comuna, para retomar el poder.<sup>77</sup> Atenazada entre el espíritu democrático y el espíritu aristocrático, la burguesía no tenía la competencia ni la capacidad de imponerse políticamente, prefería arreglarse con el rey o con los antiguos señores, para que se constituyan como garantes del mantenimiento del orden en las comunas.<sup>78</sup> Guizot veía el mismo proceso repetido bajo la Restauración.<sup>79</sup> Una sola solución para terminar con ello: instituir a la burguesía como clase central, ponerla en el corazón del Estado. Las clases medias no pueden contentarse con afirmar una ambición civil. Recuperando una memoria, son invitadas

74. Carta a Barante, ya citada, del 7 de julio de 1821.

75. *Civilisation en Europe*, p. 211.

76. *Ibidem*.

77. Barante desarrolla ampliamente este tema en el cuarto volumen de su *Historia de los duques de Borgoña*.

78. Véase toda la séptima lección de *Civilisation en Europe*.

79. Véase el capítulo 1 de *Du gouvernement*...

a remontarse hasta el origen de su timidez política para superarla. Hay que darles conciencia de su fuerza pero también de sus debilidades. No es suficiente con que ellas se hagan respetar para que cumplan el movimiento de la civilización: ellas deben igualmente afirmar con altivez su ambición política. "Ya que la historia dirá todo, anticipemos su lenguaje", les decía en 1817.<sup>80</sup> Guizot no deja entonces de exhortarlos a desear el poder y a no limitarse más a una oposición que garantice sus derechos en la sociedad civil. "El poder jamás descendió humildemente a las manos de un sistema que hacía profesión de no quererlo. Hay que tomarse el trabajo de tomarlo [...] que la oposición camine entonces altivamente hacia el poder y que haga de su lucha con el ministerio una lucha verdaderamente política [...] que quede claro que las cosas están fuera de su asiento natural, que el poder no es hoy de quien le pertenece, que su desplazamiento restablecerá el orden en lugar de comprometerlo":<sup>81</sup> es el lenguaje que dirige Guizot a las clases medias en *De los medios de gobierno y de oposición*, verdadero "manifiesto de la burguesía" en este aspecto. Pero proponer esta ambición política supondría desculpabilizar a la burguesía en cuanto a los acontecimientos revolucionarios y a ayudarla a darse los medios para entrar en política. Los doctrinarios se aplican igualmente a esta doble tarea intelectual y política.

### Asumir la Revolución Francesa

Durante la Restauración, el espectro de la Revolución Francesa constituye el telón de fondo de toda la vida política. Olvidada por los hombres del Imperio, la amenaza de su retorno es blandida sin cesar por los ultras a partir de 1815. Basta que estallen disturbios aquí o allá para que sean evocados los desórdenes y los crímenes del Terror. Las *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, de Barruel, son significativamente reeditadas en 1817 en su versión abreviada, más fácil de difundir. Para Guizot, ese espectro constituye el más poderoso auxiliar de los partidarios del Antiguo Régimen. Explorando "los terrores que inspira todavía la Revolución a un gran número de buenos franceses, cuyos votos no rechazan en absoluto el sistema constitucional",<sup>82</sup> aquéllos pueden seguir abusando del país. De allí la importancia política central, durante todos estos años, de la interpretación de la Revolución Francesa. Sin embargo Guizot, curiosamente, no consagró ningún texto de conjunto a ese análisis. Su interpretación está diseminada en

80. *De la situation politique et de l'état des esprits en France, en 1817*, retomado en *Mélanges politiques*, p. 94.

81. *Des moyens de gouvernement...*, pp. 320 y 339.

82. *Du gouvernement...* (1820), p. 190.

sus obras políticas, en particular en *Del gobierno representativo en Francia* (1816), *Del gobierno de Francia desde la Restauración y del ministerio actual* y en sus lecciones históricas de 1820 a 1822 y de 1828 a 1830.<sup>83</sup> No obstante, dedica a la Revolución cuatro artículos que son publicados en 1818 en los *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, en ocasión de la aparición de las obras de Montlosier y de Madame de Staël, y de la reedición de la respuesta de Mounier a Barruel.<sup>84</sup> Las *Consideraciones* de Madame de Staël eran por entonces la primera obra de conjunto consagrada a la cuestión. Mignet no publicará la suya hasta 1824 y Thiers no empezará a publicar sus volúmenes sino a partir de 1823.

¿Por qué Guizot, al igual Augustin Thierry, no escribió él también su historia de la Revolución Francesa? ¿Por qué prefirió más bien escribir a partir de 1825 una historia de la revolución en Inglaterra? Guizot no se explica sobre este punto en sus *Memorias* y no lo aborda en ninguna parte, que yo sepa, en su correspondencia.

Sin embargo, se puede emitir en este tema una hipótesis simple: es en razón de la naturaleza de su interpretación de la Revolución que él nunca experimentó la necesidad de consagrarle una obra. En cierto sentido, la historia de los acontecimientos revolucionarios no le interesa.

La comprensión histórica de lo que se opera a través del acontecimiento constituye para él el verdadero objeto de una reflexión sobre la Revolución. Se explicó claramente sobre este punto en sus lecciones de 1820 y 1821: "Hay que fechar las revoluciones desde el día en que estallan; es la única época precisa que se les puede asignar; pero no es en ella cuando se operan. Las convulsiones que llamamos revolución son mucho menos el síntoma de lo que comienza que la declaración de lo que ha pasado".<sup>85</sup> Su verdadero tema de preocupación es, en este sentido, el movimiento de la civilización moderna. El verdadero objeto de sus libros de historia es la *revolución moderna* y por ello no experimenta la necesidad de escribir sobre la Revolución Francesa en tanto tal. Busca ante todo comprender y hacer comprender "la revolución considerada no en sus gestas, sino en sus principios".<sup>86</sup> La revolución, desde

83. Después de 1848, retomará el análisis de la Revolución Francesa en su *Discurso sobre la historia de la revolución de Inglaterra* (1850) y en *Tres generaciones, 1789-1814-1848* (1863).

84. Recensión del libro *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés dans la Révolution française* de J.-J. Mounier (t. III, N° 9, marzo de 1818); recensión de *De la monarchie française depuis la deuxième Restauration jusqu'à la fin de la session de 1816* por el conde de Montlosier (t. III, N° 12, junio de 1818); recensión de *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* de Madame de Staël (t. III, N° 12, junio de 1818, y t. IV, N° 13, julio de 1818).

85. *Essais sur l'histoire de France*, pp. 15-16. Ella es la "moraleja de la fábula", decía Rémusat.

86. Art. cit. de los APPL sobre Montlosier, p. 404. "La revolución", dirá por su lado Rémusat,

ese punto de vista, es un movimiento más que un acontecimiento (movimiento que él se aboca a elucidar en sus lecciones de historia).

Una revolución en tanto tal sólo es pensable y posible si el trabajo de la civilización es obstaculizado. Guizot se presenta aquí como el precursor del materialismo histórico, como lo demuestra este sorprendente extracto de uno de sus artículos de 1818 en los *Archives philosophiques, politiques et littéraires*: "He visto", escribe, "niños jugando con cajas ovaladas que encierran muchas otras cajas, cuyo tamaño es siempre decreciente; la caja exterior, que es la más grande, contiene y posee de alguna manera todas las otras. Supondré que las pequeñas cajas interiores fuesen vivientes, dotadas de la facultad de agrandarse, y que la caja exterior fuese elástica, pero solamente en una cierta medida, tal como lo quiere la naturaleza de las cosas. En tanto su elasticidad bastara para la extensión progresiva de las cajas interiores, continuaría conteniéndolas y poseyéndolas; pero llegaría un momento en que la elasticidad de la envoltura habría llegado a su límite; el interior no por ello dejaría de hacer su esfuerzo; sería muy necesario entonces que el exterior estallara para dar lugar a una potencia cuyo desarrollo no podría ya ni detener ni permitir. Es la historia de las sociedades políticas [...] La antigua aristocracia sufrió este destino; durante siglos, resistió y se sometió; en 1789, su elasticidad y su fuerza de resistencia llegaron a su fin, y sucumbió".<sup>87</sup> Si bien Guizot no hace la historia de la Revolución, hace su teoría. Sólo la Revolución permite pensar las revoluciones: ése es en el fondo el sentido de su argumento. Su historia de la Revolución Francesa es entonces la del lento desarrollo de los principios de igualdad y de libertad, ligado a la constitución del tercer estado como clase esclarecida y emprendedora. Su objetivo ese esencialmente hacer resurgir esta historia para darle una memoria a la burguesía.

Es sobre la base de esta distinción entre la revolución-movimiento de civilización y la Revolución-acontecimiento que él aborda, para volver a ponerlos en su lugar, los hechos revolucionarios cuya economía evidentemente no puede hacer. Anticipándose a Mignet, pero inspirándose en Mounier, cuya preocupación por "disculpar las ideas liberales" elogia, se apoya en la distinción entre *la doctrina y las obras* de la Revolución para defender a 1789 mientras critica a 1793. "Lo que Mounier separa cuidadosamente", observa, "es lo que ha precedido a 1789 de lo que le siguió; separación más importante", prosigue, "que lo que creen aquellos que se dedican a confundir todo para desprestigiar todo: no saben cuánta gente estaría dispuesta quizá a confundir todo para excusar todo; cuánta gente adoptaría la revolución

en masa más bien que abandonarla entera, y se resolvería sin mucha pena, para defender los principios que se le cuestionan, para justificar todas las consecuencias que se quiere atribuir a esos principios".<sup>88</sup> Guizot invalida aquí tanto las interpretaciones ultras de la Revolución como las jacobinas. En este sentido se distancia de todos aquellos que, entre los liberales, desconocen el hecho de que un gran número de "buenos ciudadanos" siguen estando asustados por el recuerdo de los "terrores revolucionarios". Distinguiendo una revolución buena y una mala, al contrario se vuelve posible tranquilizarlos a todos, despegándolos del partido del Antiguo Régimen; conciliar su deseo de orden con su reconocimiento en los principios de 1789. ¿Pero cómo explicar el pasaje de la primera a la segunda fase de la Revolución? Guizot queda aquí necesariamente enfrentado al problema del análisis del jacobinismo. Desarrolla esta cuestión en su recensión de la obra de Mounier. Adopta de hecho la explicación un poco corta que este último ofrece del Terror: sacrificio del fin a los medios, supremacía de la razón de Estado sobre la justicia particular. Aunque el jacobinismo es para él claramente una patología política, también es una enfermedad tan vieja como el mundo. "Se podría decir", escribe retomando a Mounier, "que hay jacobinos de monarquía, de aristocracia, de superstición, como los hay de democracia".<sup>89</sup> El jacobinismo en este sentido no es más que el modo histórico de inscripción del fanatismo y de la intolerancia en el contexto propio de la Revolución Francesa. El jacobinismo, explica textualmente, es a la Revolución lo que la noche de San Bartolomé es a la religión y lo que los males del régimen feudal son a la nobleza.<sup>90</sup> En verdad se puede observar en él, en sus lecciones de historia, la influencia de los análisis de Portalis combatiendo a los "sistematizadores" y al "falso espíritu filosófico". Pero no irá más lejos en esta vía, lamentando al contrario que las ideas generales y las teorías se hayan transformado en Francia en objeto de una cierta desconfianza.

En cambio, esboza varias veces, en sus obras políticas, una "teoría de la reacción": el movimiento de la contrarrevolución explica la radicalización de la Revolución (tesis que será ampliamente desarrollada por Mignet). Pero sobre todo la desarrolla para poner en guardia a los ultras después de 1820: "Que no se hable entonces de los jacobinos cuando uno hace la misma fuerza. Que se nos amenace con su aparición, cuando parece que asumieran la tarea de hacerlos resucitar".<sup>91</sup>

88. Art. cit. de los *APPL* sobre Mounier, p. 50.

89. *Ibidem*.

90. Prólogo a la 3ª edición de *Du gouvernement...* (1820), p. 17.

91. *Du gouvernement...* (1820), p. 160. Esta interpretación en términos de "reacción" es central en su *Historia de la revolución de Inglaterra* (a propósito de Carlos II, observa: "El espíritu de reacción, esta enfermedad de los partidos vencedores, fomentaba necesariamente el espíritu

"es más que un acontecimiento político. Es una crisis en la historia de la sociedad, del espíritu humano, de la humanidad entera" (*Politique libérale*, p. 125).

87. *Ídem*, pp. 402-403.

No obstante, Guizot no limita el análisis del derrape revolucionario a esta única cuestión del jacobinismo. Los “desvíos deplorables de la Revolución”, según su propia expresión, están vinculados igualmente al carácter necesariamente destructor de todo proceso revolucionario. “La Revolución”, escribe, “primero fue convocada para destruir. Sus primeras leyes no fueron otra cosa que instrumentos de destrucción. Se aplicaron a demoler, yo no diría el gobierno en ese momento, sino el poder mismo, considerado de una manera abstracta e independientemente de quien lo poseía. Así debía ser; se trataba de cambiar, no el motor, sino la máquina, y no solamente la máquina política, sino la sociedad entera, es decir, las situaciones sociales y sus relaciones”.<sup>92</sup> Pero una destrucción de ese tipo es, a sus ojos, del orden de la *fermentación* y no de la *disolución*,<sup>93</sup> sólo toma sentido si se la reubica en el gran movimiento del cual ella no es más que un momento. Hoy diríamos que se trata de un desorden reorganizador.

Guizot desarrolla un tercer tema, y es el más fecundo, para tratar de dar cuenta de la dinámica revolucionaria. Explica cómo la lucha entre el tercer estado y la nobleza, enteramente situada en el terreno de los principios (la igualdad civil y la libertad) estuvo acompañada también por un movimiento de revancha social. “La revolución”, escribe en 1820, “tenía razón en su principio y en su tendencia. Considerada desde este punto de vista, se proponía introducir la justicia, es decir el imperio de la ley moral, en las relaciones de los ciudadanos entre sí y en las del gobierno con los ciudadanos. Es eso mismo lo que la vuelve invencible. Considerada en sus actos, y como acontecimiento encerrado entre dos fechas, que comenzó tal día y debe consumarse irrevocablemente tal otro día, la revolución ha sido una revancha, el triunfo y la venganza de una mayoría largamente oprimida sobre una minoría mucho tiempo dominadora. Quien no vea la revolución bajo estos dos aspectos no la conoce en absoluto. Solamente por eso se explican sus esperanzas y sus desengaños, sus verdades y sus errores, sus éxitos y sus reveses”.<sup>94</sup> Es entonces la dimensión revanchista de la revolución lo que permite entender sus desvíos a la manera de un reequilibrio sociológico brutal y pleno de exageraciones.

de revolución”). Sobre este tema, el libro de Jacques Antoine Dulaure, *Causes secrètes des excès de la Révolution*, París, 1815, había conocido un cierto éxito. Para Dulaure, era la nobleza la que había provocado la Revolución y era ella la que había engendrado sus excesos.

92. Art. cit. sobre la libertad de la prensa, *APPL*, t. V, N° 18, diciembre de 1818, p. 191.

93. Art. cit. de los *APPL* sobre Montlosier, p. 407. En su *Historia de la civilización en Francia*, Guizot observa: “Espero, señores, que estas palabras, sociedad disuelta, sociedad que perece, no los encandilen y puedan distinguir su verdadero sentido. Una sociedad sólo se disuelve porque una nueva sociedad fermenta y se forma en su seno; es el trabajo oculto que tiende a separar sus elementos para hacerlos entrar en nuevas combinaciones” (t. I, p. 251).

94. *Du gouvernement...* (1820), p. 139.

Pero esta dinámica de revancha social no solamente jugó en detrimento de la nobleza. En la medida en que ella encarnaba una ambición y no solamente una opinión, una guerra por el poder y no solamente un combate por la libertad, implicó a la sociedad entera en un proceso incontrolable. “Cuanto más avanzó la revolución”, observa Guizot, “más se manifestó su carácter con evidencia; la victoria del tercer estado sobre la nobleza y el clero no termina. A esta lucha le sucedió la de los pobres contra los ricos, la del populacho contra la burguesía, la de la canalla contra la gente honesta. Todas las clases de la sociedad buscaron sucesivamente la libertad en el ejercicio de su potencia; y la potencia devino tanto más opresiva cuanto sólo era, entre las manos de sus poseedores, una propiedad pasajera que había que apresurarse a explotar”.<sup>95</sup> Era comprender el movimiento de la Revolución como el pasaje de una lucha de órdenes a una lucha de clases.

Sobre la base de este triple análisis, Guizot exhorta a las clases medias de la Restauración a no dejarse intimidar por la retórica ultra, basada en la puesta en escena del espectro de los desbordes revolucionarios. Trata incluso de mostrarles que los roles son, de hecho, inversos a lo que se imaginan. Argumentación constante desde 1816 en su obra. Ya que es siempre en las “ambiciones no satisfechas donde hay que buscar el principio y el móvil de las revoluciones”,<sup>96</sup> es forzoso reconocer a sus ojos que los intereses revolucionarios se transformaron en los del orgullo, de la intolerancia y de la venganza, que rechazan el orden establecido de la Carta. Durante la Restauración, los roles se invirtieron, y es la contrarrevolución la que tiene la pasión de destruir. La retórica revolución/contrarrevolución, que él maneja durante todos estos años, anuncia así la dialéctica del lenguaje revolucionario del siglo XX. No le ha faltado fuerza de convicción y de aceptación. A la inversa, demuestra Guizot, los que se han vuelto conservadores son los “nuevos intereses”. “Los campesinos”, explica como ejemplo, “a los que se consideraba poco esclarecidos, ya no tienen castillos que incendiar, ni derechos feudales que desterrar, ni bienes nacionales que adquirir; lo que hay que calmar ya no son sus ambiciones, sino sus temores; ya no aspiran a invadir sino a guardar; piden seguridad para lo que poseen, y no la conquista de lo que no tienen”.<sup>97</sup> Por este solo hecho, el movimiento de la revolución ha cambiado de naturaleza, entró en una nueva fase: “En tanto destructiva, la revolución ya se ha hecho, no se va a volver a ello; en tanto fundadora, recién comienza”.<sup>98</sup>

95. *Du gouvernement...* (1816), pp. 2-3.

96. *Ídem*, p. 73.

97. *Du gouvernement...* (1820), p. 150. Véase igualmente sobre esta cuestión el capítulo “Des intérêts nouveaux”, en *Des moyens de gouvernement...* (pp. 188-189, particularmente).

98. Artículo citado de los *APPL* sobre Montlosier. Guizot escribe en *Du gouvernement...* (1820):

En esta medida, la nueva Francia puede a la vez proseguir la revolución, en su dimensión positiva de establecimiento de un orden constitucional y estable, y clausurarla. La clausura incluso definitivamente, en tanto es clase universal, porque basa su ser social en el derecho. "Es en el ámbito del derecho, y allí solamente", dice Guizot a los ultras, "que puede venir a hundirse esta distinción de dos razas, de dos pueblos; que en otro tiempo era vuestro orgullo porque vosotros erais fuertes, y que ahora os asusta porque os sentís débiles. Y bien, ya que sois débiles, aceptad ser los iguales de los fuertes. Somos nosotros los que no queremos que haya ni vencedores ni vencidos. Nuestros principios son los únicos que tienen la virtud de hacer que en Francia sólo haya franceses".<sup>99</sup>

Sólo desde esta óptica es posible y necesario asumir la Revolución para coronarla. A partir de aquí, el derrotero de Guizot no consiste tanto en explicar el detalle de su desarrollo como en hacer comprender su sentido, revelar su "unidad profundamente oculta". Si interroga a la Revolución en su conjunto, si no se rehúsa a ver su unidad necesaria, es para enseñarles a las clases medias a mirarla a través de un lente diferente: "Ha llegado el momento de considerar la Revolución desde un punto de vista elevado y de depurarla para conservarla".<sup>100</sup> Su objetivo es que sus contemporáneos comprendan que ella pone en acción un *principio* "que constituye la fuerza real del movimiento de los tiempos modernos".<sup>101</sup> Depurar la historia, reconducir los acontecimientos a los principios que los promueven: ésa es la esencia del arte doctrinario de escribir la historia, y de enfocarla como una tarea política.

La interpretación de la Revolución Francesa que da Guizot permite también explicar su adhesión casi obsesiva a la monarquía parlamentaria.<sup>102</sup> En efecto, ésta encarna a sus ojos una "transacción con el pasado"<sup>103</sup> que opera

"La Revolución ya no pertenece a los hombres desde su cuna. La construcción del edificio no puede ser la obra de manos fatigadas y mancilladas en destruir" (p. 13).

99. Prólogo a la 3ª edición de *Du gouvernement...* (1820), pp. 19-20.

100. Ídem, p. 18. Mantendrá este lenguaje durante toda la monarquía de Julio. Véase por ejemplo su discurso en la Cámara de Diputados del 14 de marzo de 1838, donde habla de la necesidad de "purgar los principios de 1789 de toda aleación anárquica", *Histoire parlementaire*, t. III, p. 153.

101. Artículo sobre Montlosier, ob. cit., p. 405.

102. Adhesión que se traducirá después de 1848 en un empecinamiento ciego en la fe de la pertinencia de la perspectiva de fusión dinástica como única solución constitucional válida para Francia (véase el capítulo IX sobre este punto).

103. La expresión es habitual bajo la Restauración. Se recordará que Guizot había escrito en este sentido un comentario de la Carta de 1814 (manuscrito de 76 páginas, Archivos Nacionales: 42 AP 297). Este trabajo nunca será publicado. Se debe mencionar también aquí que Guizot en 1834 trata de poner en marcha un curso de derecho constitucional, concebido como una vasta

la síntesis de la tradición y de la modernidad. La monarquía parlamentaria restablece el acontecimiento revolucionario en su verdad y la monarquía en su esencia, procediendo a una doble depuración de la historia. Reenvía la revolución a su principio puro (la igualdad ante la ley, es decir la libertad para todos) y la monarquía a su razón de ser (la manifestación de la unidad nacional en el tiempo). Es entonces indisociablemente *compromiso político*, en el sentido más banal del término, y *síntesis histórica*, en el sentido en que constituye una forma política perfectamente adecuada a la consumación del movimiento de la civilización. No debe sorprender entonces el hecho de que Guizot no haya entendido jamás que la oposición a la monarquía era un problema fundamental en la cultura política francesa de mediados del siglo XIX y que no haya captado la esencia psicológica del movimiento republicano.

### Entrar en política

Vencer la timidez de las clases medias, darles una memoria, hacer que asuman la Revolución desculpabilizándola: esos objetivos no constituyen un fin en sí mismos para Guizot. Sólo tienen sentido con relación a una ambición más global: hacer entrar a la burguesía a la política.

Pero esta empresa, y Guizot rápidamente toma conciencia de ello, tropieza constantemente con un gran obstáculo: la falta de interés de las clases medias en los asuntos públicos. Describe así con amargura en 1820 "esta gran masa de ciudadanos que no aspiran a gobernar, que se dedican a sus afectos o a intereses privados, que solamente quieren que la atmósfera donde viven sea tal que puedan respirar fácilmente y prosperar".<sup>104</sup> La actitud de la burguesía frente a sus obligaciones en la guardia nacional era por ejemplo sintomática durante la Restauración. Muchos burgueses esquivaban esta obligación bajo diversos pretextos (sentimiento de inutilidad, carga juzgada demasiado pesada). Todo sucedía como si las clases medias sostuvieran a la vez ese deber y ese privilegio, pero les repugnara prácticamente ejercerlos.<sup>105</sup> El interés había suplantado de alguna manera la ambición. Guizot no dejará de alarmarse por ello, fustigando la "estrecha doctrina del interés personal".<sup>106</sup> Se encuentra allí en el terreno de un Bonald, denunciando a una

legitimación histórica de la Carta de 1830. Pellegrino Rossi, que fue elegido para dar el curso, se contentó significativamente con reinscribir la historia de la civilización de Guizot en una óptica jurídica e institucional (véase el capítulo VIII).

104. *Du gouvernement...* (1820), p. 140.

105. A. Daumard, *La Bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848*, París, 1963, pp. 151 ss. Ver también C. Comte (fundador de *Le Censeur européen*), *Histoire de la garde nationale de Paris*, París, 1827.

106. Art. cit. de los APPL sobre Madame de Staël, p. 76.



sociedad en la cual "la sed de oro ha reemplazado el furor de las conquistas y el comercio ha devenido la religión de los pueblos".<sup>107</sup> Todos los teóricos del Antiguo Régimen deploran esta situación y no dejan de vilipendiar el hundimiento de la sociedad en el bienestar material. La crítica que realizan de la disolución social debe ser entendida en esta perspectiva. Hablando de Inglaterra, considerada como un modelo, Bonald define en estos términos la transformación de la sociedad moderna: "Ella *desconstituye* la sociedad política para constituir la sociedad mercantil".<sup>108</sup>

Es esta ruptura entre la riqueza y la ciudadanía, entre el burgués y el político, que Guizot intenta reducir, mostrando sus efectos desastrosos. Tiene clara conciencia de la contradicción entre el carácter políticamente revolucionario de la burguesía en la historia y su retiro de la política en la sociedad posrevolucionaria. Contradicción que parece haber moldeado la literatura de la época. Por un lado, la glorificación histórica del tercer estado en los grandes frescos "walterscottados"; por el otro, la denuncia del espíritu estrecho de la burguesía en los grandes novelistas.<sup>109</sup> "Parece", escribe Guizot en 1821, "que no entendemos la verdadera, la legítima ambición, que estuviera por encima de nuestros pensamientos y de nuestras esperanzas. Se diría que todos nuestros sentimientos se han encogido, rebajados al punto de persuadirnos de que sólo se puede querer participar del gobierno del país por avaricia, por vanidad, por alguna pasión egoísta o vergonzosa; que todo hombre, en fin, que aspira a ello hace un negocio y concluye un mercado. No conozco doctrina que ponga a un partido en peor situación, que le quite absolutamente toda dignidad y toda energía, toda posibilidad de éxito. Es falsa, porque supone que la necesidad de elevarse no es más que la necesidad de enriquecerse".<sup>110</sup> Hacer del burgués un ciudadano verdadero, ésa es la apuesta de la educación política de las clases medias para Guizot. Es una tarea que reconoce difícil y cuyas dificultades no minimiza.<sup>111</sup> Para superarlas, los doctrinarios despliegan un triple esfuerzo: enseñar a las clases medias un nuevo sentido del ejercicio del poder, ayudarlas a reconocer su

107. Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796), París, UGE, 1966, p. 118. Ver sobre este tema todo el libro III de la primera parte, "Les sociétés non constituées".

108. Ídem, p. 158. Tocqueville a menudo tendrá acentos cercanos a Bonald para hablar de América.

109. Consultar en este aspecto, como buena obra de síntesis, P.P. Clark, *The Battle of the Bourgeois* (*The Novel in France, 1789-1848*), París, Didier, 1973.

110. *Des moyens de gouvernement...*, pp. 325-326.

111. Guizot, en este punto, no es tan optimista como Royer-Collard, cuando decía en su discurso en la Cámara del 2 de enero de 1822: "Las clases medias se han hecho cargo de los asuntos públicos; no se sienten capaces de ocuparse de ellos ni por curiosidad, ni por audacia de espíritu; saben que son sus asuntos" (en Royer-Collard, *De la liberté de la presse, discours*, París, 1949, p. 45).

identidad colectiva, incitarlas en fin a organizarse políticamente. La Francia de la Restauración, en vías de adormecimiento, conservaba una cierta nostalgia de los tiempos todavía cercanos en que la nación se cubría de gloria sobre los campos de batalla. En el primer artículo que publica en 1817 en los *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, Guizot demuestra que ha mensurado esta nostalgia: "El atractivo de los peligros, el encanto de las grandes aventuras, las brillantes posibilidades de una vida agitada han podido seducir a las almas ardientes y fuertes; ellas pueden encontrar la paz insípida y el descanso fatigoso; no son los beneficios, sino las emociones y las alegrías de la batalla lo que extrañan".<sup>112</sup> Lo que no quiere la burguesía es la política-pasión. Teme ese ejercicio de la política. Ese humor aventurero no es una ambición auténtica, les dice Guizot para confortarlos. El mundo, observa, no es un vasto bosque consagrado a los placeres de la caza, mundo en el cual los pueblos estarían esparcidos para dar rienda suelta a la habilidad y el coraje de los cazadores. El patriotismo moderno es a sus ojos de otra naturaleza: sus fuerzas deben emplearse adentro, y no afuera. Ubica la gloria en la realización del orden y de la prosperidad y ya no en la búsqueda de grandes éxitos militares. "Tenemos necesidad", escribe, "de que la paz nos enseñe nuevas virtudes y dé a nuestro patriotismo un carácter diferente".<sup>113</sup> Sobre esta base, distingue la política antigua y la política moderna: la primera está basada en las pasiones militares, la segunda en la razón cívica. El aburrimiento de la paz es preferible a los encantos de la aventura: Guizot no dejará de repetirlo durante toda la monarquía de Julio, cuando se le reproche su política exterior. En su obra se encuentra la huella, derivada, de la cuestión de las relaciones del comercio y de la guerra, que juega un rol clave en la formación del liberalismo. Pero no se contenta con oponer los dos, como Benjamin Constant en *Del espíritu de conquista*.<sup>114</sup> No razona solamente en los términos clásicos de sustitución de una por el otro. Lo que le interesa, y lo que quiere que se entienda, es que la sociedad moderna fue llevada a enfocar la política de manera nueva y que las clases medias no deben temer, en esas condiciones, entrar en política, ya que ésta está inmersa en la experiencia social ordinaria, inmediata de alguna manera a la sociedad civil, y ya no en ruptura con ella. Replegada en la sociedad civil, la nariz pegada al cristal de su experiencia, la burguesía todavía no había adquirido verdaderamente el sentido de su identidad polí-

112. *De la situation sociale et de l'état des esprits en France en 1817*, en *Mélanges politiques*, p. 91.

113. Ídem, p. 104.

114. B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, 1813, véase el capítulo II, "Del carácter de las naciones modernas en relación a la guerra". Constant retoma el tema clásico del dulce comercio: "Hemos llegado a la época del comercio, época que debe necesariamente reemplazar a la de la guerra" (*Oeuvres*, París, La Pléiade, 1957, p. 959).



tica. La política seguía siendo para ella un dominio separado, en el cual sólo las opiniones servían de guía. "La Francia de la revolución", dice en 1821, "no está instalada ni constituida; la incertidumbre y la confusión reinan todavía en su seno; no ofrece, a todos los intereses que le pertenecen por derecho, las ventajas de un orden de cosas completo, regulado".<sup>115</sup> Guizot ve un síntoma de esto en la "disolución de las alianzas naturales", el "extravío de los intereses conservadores" que caracteriza la situación política de la época.<sup>116</sup> Se da como meta enseñarle a la burguesía a reconocer su verdadero partido. Camille Jordan había publicado en 1818 un folleto sobre la sesión de 1817,<sup>117</sup> para tratar de poner fin a las "mezclas confusas" que atravesaban la sociedad política. Guizot hará un largo informe sobre él en un artículo de los *Archives*.<sup>118</sup> Prolongando la reflexión de Jordan, es llevado a esbozar una teoría del partido de clase. Distinguiendo los "partidos artificiales" y los "partidos reales", invita a las clases medias a no dejarse abusar por la multiplicidad de sensibilidades políticas identificadas bajo diversas apelaciones. Eso no tiene más sentido, escribe, que dar el nombre de partido a aquellos que tienen los mismos vínculos, las mismas disposiciones, las mismas preferencias: entonces son innumerables. Para Guizot, se trata de *simplificar* la representación de la vida política entendiendo sobre otra base el sistema de los enfrentamientos que se desarrollan. "No es con el microscopio o el escalpelo en la mano que hay que proceder al examen de la sociedad para reconocer los verdaderos partidos que la dividen", explica; "su naturaleza es más amplia y sus raíces más profundas. Todos los hombres que, abstracción hecha de nombres propios, encuentren, en un sistema de orden social y de gobierno determinado, la satisfacción y la garantía de sus intereses esenciales son del mismo partido".<sup>119</sup> En esta perspectiva, "no hay en Francia más que dos partidos o hay cientos". Es entonces sobre una base sociológica que Guizot entiende la diferenciación política. Por un lado los intereses antiguos, por el otro los intereses nuevos: la lucha de las clases estructura la vida política. Las clases medias entonces no deben engañarse sobre cuál es su verdadero partido. Concluye Guizot: "Así, ultraliberales, liberales, doctrinarios, constitucionalistas, todos esos supuestos partidos son, en el fondo, emanaciones de un único y mismo principio, porciones

115. *Des moyens de gouvernement...* p. 3.

116. Véase el capítulo VI, "De la contre-révolution", en *Du gouvernement...* (1820), pp. 193-198, en particular.

117. C. Jordan, *La Session de 1817: aux habitants de l'Ain et du Rhône*, 1817. Duvergier de Hauranne informa que este libro fue visto como un manifiesto del partido doctrinario.

118. *APPL*, t. V, N° 17, noviembre de 1818, pp. 80 ss.

119. Art. cit., p. 83.

integrantes de una sola y misma sociedad".<sup>120</sup> Los partidos que dan a luz las revoluciones, decía ya en 1816, "tienen sus raíces en los fundamentos mismos de la sociedad".<sup>121</sup>

Guizot, ya lo hemos visto, no es individualista. Piensa en términos de clases y no deja de combatir el solipsismo del burgués. Cuando él mismo es despedido en 1810 del Consejo de Estado, con Jordan y Royer-Collard, no ve en ello una sanción personal. "En tales circunstancias", escribe, "los individuos no son nada en sí mismos; sólo se transforman en algo por los principios o los intereses a los cuales adhieren, y en tanto la situación o el destino de esos principios se reflejan en ellos".<sup>122</sup> Guizot está así constantemente preocupado por reconstruir la percepción espontánea de lo social y de lo político y de hacer acceder a los burgueses a una conciencia más clara de su auténtico ser social. "Todo procede hoy a través de las masas, ninguna existencia individual es grande", dice con insistencia.<sup>123</sup> El trabajo político es para él, en este sentido, indisociable del trabajo intelectual: se trata en los dos casos de producir representaciones sociales eficaces y de quebrar las ilusiones.

Producir un interés colectivo, allí donde no hay todavía más que yuxtaposición de intereses, es aprender a conocerse. El objetivo es para Guizot "que se realicen en Francia progresos reales en la inteligencia de sus negocios".<sup>124</sup> La formación de la sociedad Aide-toi, le Ciel t'Aidera [Ayúdate y el cielo te ayudará], en 1827, jugó en este sentido un rol esencial. Presidida por Guizot, que había reclutado ya a la nueva generación doctrinaria (Duchâtel, Dubois, Rémusat, Vitet) y a los jóvenes liberales de izquierda (Barrot, Mignet), la sociedad había sido formada con el objetivo de incitar a la burguesía a que se inscribiera en las listas electorales, en tanto la ley del 2 de mayo de 1827 ordenaba su revisión.<sup>125</sup> Pero su objetivo era de hecho más amplio, apuntaba a organizar políticamente la opinión liberal de manera

120. Ídem, p. 104.

121. *Du gouvernement...* (1816), p. 14.

122. *Du gouvernement...* (1820), p. 124.

123. Ídem, p. 67.

124. Ídem, p. 289.

125. Sobre la sociedad Aide-toi, le Ciel t'Aidera, véanse las *Mémoires* de Guizot, t. I, pp. 327-328, la *Histoire du gouvernement parlementaire* de Duvergier de Hauranne, t. IX, pp. 369-380. La diferencia con la Société des Amis de la Liberté de la Presse [Sociedad de los Amigos de la Libertad de Prensa] lanzada por Chateaubriand y sostenida por los liberales es aquí instructiva. Aide-toi... no solamente está más a la izquierda (participan en ella antiguos carbonarios como Blanqui o Cabet) sino que concibe sobre todo de otra manera la acción política. En su discurso del 12 de marzo de 1834 en la Cámara de Diputados (proyecto de ley sobre las asociaciones), Guizot da igualmente importantes informaciones sobre esa sociedad. Véase *Histoire parlementaire*, t. II, pp. 212-215.

relativamente estructurada. Su manifiesto, redactado por Ludovic Vitet, constituye un documento de gran interés. Dirigiéndose a los ciudadanos y a los electores, les demuestra primero que su división y su aislamiento le hacen el juego al ministerio. "Visto que marchamos a pequeños pasos", le hace decir a un ministro del gabinete Villèle, "iremos hasta donde queramos. Es verdad que nuestros enemigos son veinte contra uno, e incluso su número se acrecienta cada día: pero no saben nada: *no se reconocen ni se entienden*".<sup>126</sup> Que las clases medias se reconozcan a sí mismas, tal es el objetivo primero de Aide-toi... No sólo expresa un movimiento de opinión destinado a operar una presión sobre el poder, al igual que la vecina Société des Amis de la Liberté de la Presse: ella intenta formar un nuevo poder. La denominación misma de la sociedad expresa su sentido: se trata de invitar a las clases medias a hacerse cargo de ellas mismas y sólo tener en cuenta sus propias fuerzas. Dirigiéndose a los patriotas de los departamentos, el lenguaje que utiliza la sociedad es claro: "Sea cual fuere vuestro nombre, sean cuales fueren vuestros medios, asociados, cotizad siempre [...] Ayudémonos a nosotros mismos, ayudémonos unos a otros; asociemos nuestras bolsas y nuestros esfuerzos: que cada uno de nosotros se transforme o en escritor o en difusor de escritos [...] Inscribíos, haceros inscribir vosotros mismos, no os confiéis de las cortesías ni de los ofrecimientos de servicios de los agentes del ministerio".<sup>127</sup> Un manual del elector-jurado retomará estos temas.<sup>128</sup> Serán distribuidos gratuitamente en todo el país 110.000 ejemplares, representando la primera tentativa de una educación cívica y política de masas y de clase al mismo tiempo.

La sociedad Aide-toi, le Ciel t'Aidera prefigura el partido moderno: organización de los electores y no solamente de los electos, financiamiento autónomo, estructura desarrollada en el conjunto del territorio, sistema de asociación voluntaria y pública.<sup>129</sup> "Formada vuestra asociación", dice el manifiesto, "habréis ingresado en la vida política, os conocéis, os entendéis". El hecho de la asociación ha sido siempre primordial para los doctrinarios. En efecto, es a la creación de una sociabilidad política burguesa, indisociable de la constitución de un nuevo espíritu público, que ha trabajado sin

126. *Aide-toi, le ciel t'aidera. Aux citoyens et aux électeurs*, p. 3. Este manifiesto anónimo es de Ludovic Vitet, publicado en 1827 (cota BN Lb 49 661).

127. Ídem, pp. 6-7.

128. La primera edición es de mediados de 1827. Fue impresa con una página de título propia para cada departamento; la segunda edición, más desarrollada en materia de derecho electoral, es de 1830.

129. "Sin duda el país está todavía haciendo sus aprendizajes en materia de asociación", observaba el manifiesto. "Pero en algunas semanas aprendió el arte de vencer a Europa entera conjurada contra él, ¿necesitará más tiempo para aprender a organizarse contra la censura?" (p. 4).

cesar bajo la Restauración.<sup>130</sup> Transformar una mayoría social en mayoría electoral, y dar su verdadera cohesión de clase a esta mayoría eran sus objetivos. Incluso después de la victoria electoral de 1827, los doctrinarios saben que todavía nada se ha ganado. Saludando la nueva mayoría en la Cámara, Guizot hará sus votos por la formación de una verdadera mayoría política, reconociendo que "la obra será mucho más difícil y más lenta; no podrá, como en un día de elecciones, consumarse de un solo golpe y, por así decir, bajo la conmoción eléctrica de un relámpago de independencia y de buen sentido".<sup>131</sup> La inteligencia política de la burguesía a este respecto no estará verdaderamente desarrollada en los primeros años de la monarquía de Julio.<sup>132</sup> Las clases medias tendrán todavía necesidad de guías, encargados de darles el sentido de su historia y de mostrarles el camino de su porvenir.

130. Véase por ejemplo la función de la Sociedad de la Moral Cristiana.

131. "Des élections et de la société Aide-toi, le Ciel t'Aidera, en 1827", *Revue française*, enero de 1828, retomado en *Mélanges politiques*, p. 463.

132. Odilon Barrot, en sus *Mémoires*, observa a propósito de la burguesía en 1830: "No solamente debíamos vencer las antipatías del rey, los temores de la mayoría. Era necesario todavía lograr la educación política de nuestro país y darle a la vez el gusto, la inteligencia y los hábitos del gobierno parlamentario" (t. I, p. 226).

## VII. El gobierno de los espíritus

### La gestión del sentido común

“El gran misterio de las sociedades modernas”, dirá Guizot, “es el gobierno de los espíritus”.<sup>1</sup> Los doctrinarios han estado obsesionados con esta pregunta. Cuando escribe su *Historia de la civilización*, Guizot se dedica constantemente a poner en relación la historia de la gubernamentalidad y la historia de los progresos del espíritu humano. A cada nueva etapa de la civilización le corresponde así una mutación en el arte de gobernar. El primer gran viraje se produce, según él, con Luis XI. Es a partir de esta época que nace la política propiamente dicha, diferenciándose del ejercicio de la fuerza. En ese sentido, le parece que Luis XI encarna el comienzo de la modernidad, en la medida en que “sustituyó en el gobierno los medios materiales con los medios intelectuales, la fuerza con la astucia, la política feudal con la política italiana”.<sup>2</sup> El siglo XIX debe darse como tarea consumir ese movimiento comenzado en el siglo XV. El gobierno moderno tiene como misión institucionalizar lo que entonces no era sino un primer esbozo, regularizar lo que sólo era un procedimiento o una táctica. “Gobernar a través del manejo de los espíritus, y no por el trastorno de las existencias”.<sup>3</sup> ésa es la gran idea de los doctrinarios. Encarna en ellos la culminación de la larga marcha de la civilización, operando la fusión del arte político y de la filosofía política, de la teoría y de la práctica, como ya lo hemos sugerido en los capítulos precedentes. No se podría aquí insistir demasiado en la representación que se hacen de ese lento movimiento de instalación de la modernidad. Para Guizot, es la *secularización* lo que constituye el gran vector de transformación del mundo. Secularización que se opera en dos tiempos. Primero funda el

1. *Mémoires*, t. III, p. 14. Guizot retomará aquí una expresión utilizada numerosas veces en sus discursos parlamentarios.

2. *Histoire de la civilisation en Europe*, p. 307.

3. *Ibidem*.

nacimiento del Estado a través de la diferenciación de lo espiritual y de lo temporal. Luego termina con la emancipación de la inteligencia separando la ciencia de la fe. De allí la nueva ecuación que debe resolver la acción gubernamental: conciliar el orden y la libertad, la autoridad del Estado y la autonomía de los individuos, el espíritu universal y la independencia de las inteligencias. En una sociedad laicizada y secularizada, la cuestión de la influencia y de la opinión cambia así de sentido. De periférica, táctica, se transforma en central, estratégica. Guizot lo observó con mucha claridad en sus *Memorias*: "Porque ahora son más laicas, más poderosas y más libres que antes", observa, "la inteligencia y la ciencia no podrían quedar afuera del gobierno de la sociedad [...] Dos hechos son aquí necesarios: uno, que las fuerzas dedicadas a los trabajos intelectuales, las superioridades letradas y eruditas sean atraídas al gobierno, libremente agrupadas alrededor de él y llevadas a vivir con él en una relación natural y habitual; la otra, que el gobierno no permanezca extraño al desarrollo moral de las generaciones sucesivas, y que a medida que ellas aparezcan en escena, pueda establecer lazos íntimos entre ellas y el Estado".<sup>4</sup> La monarquía de Julio constituye un excepcional campo de experimentación de esta dimensión cultural de la acción gubernamental.

Desde las primeras semanas de su nominación como ministro del Interior, Guizot por ejemplo da pruebas de una actitud nueva con respecto a la administración de las prefecturas.<sup>5</sup> Por cierto no duda en proceder a una depuración muy amplia, renovando las tres cuartas partes del cuerpo de prefectos,<sup>6</sup> pero no concibe ya a los prefectos como simples engranajes mecánicos para desmultiplicar la voluntad del poder central. La correspondencia que mantiene con ellos es significativa a este respecto. Felicitando al prefecto de Tarn-et-Garonne por no haberse hundido en el atolladero administrativo, le escribe: "Tengo un gran gusto por el orden, por la actividad regular y mesurada; pero este orden artificial y convencional, esta actividad ineficaz, toda esa retórica de la administración vacía de sentido y de resultado, me son soberanamente antipáticas [...] No se deje usted caer en ella, no se transforme en lo que mucha gente llama un *excelente prefecto*, es decir un hombre que no deja ningún expediente sin decisión, ninguna carta sin respuesta, pero que casi no se inquieta por saber si sus respuestas y sus decisiones cambian verdaderamente la faz de las cosas y

4. *Mémoires*, t. III, p. 16.

5. Las prefecturas, en Francia, son el gobierno administrativo de cada uno de los cien departamentos en que se divide el territorio. [N. del T.]

6. Véase "Mon ministère de l'Intérieur", *Mémoires*, t. II, capítulo X, y C. Pouthas, "La réorganisation du ministère de l'Intérieur et la reconstitution de l'administration préfectorale par Guizot en 1830", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. IX, octubre-diciembre de 1962.

si sus escritos se transforman en realidades".<sup>7</sup> Lo que Guizot espera de los prefectos es que ellos "se establezcan" en los departamentos, preocupándose por gobernar el interior de la sociedad tanto como su exterior.

Pero cuando se transforma en 1832 en ministro de Instrucción Pública naturalmente le otorga verdadera amplitud a su idea de gobierno de los espíritus. Tres grandes ejes de intervención polarizarán su acción en este ámbito: la reconstitución de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, el lanzamiento de un gran programa de trabajo sobre la historia de Francia, la elaboración de un proyecto educativo fuertemente estructurado. Detrás de esos polos, aparentemente muy clásicos y modestos, se instala una impresionante infraestructura cultural de Estado, una *red densa de aparatos destinados a administrar el sentido común*.<sup>8</sup> Si bien nada es verdaderamente nuevo en el detalle de esta empresa, todo cambia globalmente a partir de este período en cada uno de esos ámbitos. Se perfila una coherencia de conjunto, para darle a la acción intelectual del Estado un rostro nuevo. Éste se transforma desde entonces, indisociablemente, en instrumento tradicional de coerción y dispositivo productor de hegemonía.

El más modesto de esos proyectos, la reapertura de la segunda clase del Instituto, no fue el menos importante.<sup>9</sup> Ya bajo la Restauración, por un momento Guizot había soñado en fundar con Cousin, de Broglie, Rémusat y algunos más, a título privado, una sociedad de pensamiento. "Quisiéramos formar sin ruido, sin título", le escribe a Barante, "una pequeña sociedad de ciencias morales y políticas que tratara de secundar y de dirigir el naciente movimiento hacia las nuevas ideas en filosofía, en derecho público, en historia y en literatura."<sup>10</sup> La idea no se realizó, pero el lanzamiento de las *Tablettes Universelles* y luego, sobre todo, de *Le Globe* y de *La Revue française* debía jugar un rol de impulso intelectual equivalente. El proyecto sin embargo seguía preocupando a Guizot, ya que al mes siguiente de su nominación en el gabinete del 11 de octubre de 1832 redactó un *Informe al rey*, sugiriendo restablecer la antigua clase del Instituto con la denominación de Academia

7. Carta del 16 de octubre de 1830, Archivos Nacionales: 42 AP 289 (muchas cartas del mismo tipo están reunidas en esa caja).

8. El Ministerio de Instrucción Pública y Cultos, del que dependían todos esos aparatos, fue creado por la monarquía de Julio. La mayor parte de sus atribuciones estaban englobadas antes en un gran Ministerio del Interior.

9. La segunda clase del Instituto había sido creada en 1795. Fue cerrada por Napoleón en 1803.

10. Carta de Guizot a Barante, 24 de enero de 1824, en *Souvenirs de Barante*, t. III, p. 170. Sobre este proyecto, véanse igualmente las *Mémoires* de Rémusat, t. II, p. 71. Guizot retomaba con ello una idea que había ya enunciado en 1819, cuando tenía un cargo en el Ministerio del Interior; véase *Le Moniteur*, 25 de abril de 1819, donde se habla del proyecto de una "sociedad de ciencias morales y políticas" con Guizot, Royer-Collard, de Broglie, Destutt de Tracy, Gérando, Roederer, Lanjuinais, Benjamin Constant.

de Ciencias Morales y Políticas. "Los motivos de esta propuesta", le dice al soberano, "están tomados del mismo principio de gobierno de Vuestra Majestad, del gobierno que se apoya en la razón pública y que quiere dar a todas sus creaciones los caracteres del espíritu del siglo y del genio nacional".<sup>11</sup>

En sus *Memorias*, explica el interés por esa academia. "Vivimos", observa, "en una sociedad a la vez disuelta y concentrada, que muestra en todas partes al individuo aislado frente a la unidad todopoderosa del Estado. Desde hace mucho tiempo buscamos algún remedio a esas lagunas de un estado social que, al lado de grandes beneficios públicos, deja los derechos muy débiles, las libertades mal aseguradas y las existencias individuales a la vez languidecientes y móviles. Las academias son hoy, en el orden intelectual, el remedio natural y casi único a ese grave defecto de nuestra sociedad general; bajo una bandera pacífica, sin imponerles ningún yugo y ninguna unidad artificial, ellas agrupan a hombres distinguidos que, sin ese lazo, permanecerían absolutamente extraños unos a otros".<sup>12</sup> La Academia de Ciencias Morales y Políticas se transformó rápidamente en el ámbito de reunión de todas las personalidades intelectuales del justo medio, abriéndose con mucha amplitud a las otras familias liberales. Como resumirá más adelante Cousin, reunía a todos los que aceptaban 1789 pero rechazaban 1792 y 1793.<sup>13</sup> Su actividad propia en verdad será limitada. Las memorias que publicó y los concursos que organizó no tuvieron un papel mayor en sí mismos en la vida política e intelectual del país. Guizot se burlará además de la ilusión de Cavaignac cuando éste piense en 1848 que la publicación de una pequeña serie de tratados bastaría para restaurar los principios del orden social.<sup>14</sup> El objetivo de Guizot era más modesto y a la vez más ambicioso. Era constituir una sociabilidad intelectual y erudita viviendo de sí misma a la sombra del Estado, crear una potencia moral libremente aliada al poder. Las cinco secciones de la Academia (Filosofía, Moral, Legislación y Ciencia Social, Economía Política y Estadística, Historia Filosófica) reagruparán a todos los intelectuales notables de la monarquía de Julio. Fuera de los antiguos miembros de 1803 (Garat, Cessac, Davier, Daunou, Merlin, Reinhardt, Roederer, Sieyès, Talleyrand, Lakanal), incluirá a Broussais, Cousin, Edwards, Droz, Dunoyer, Dupin, Guizot, Charles Comte, Mignet, Villermé,

11. *Rapport au Roi*, 26 de octubre de 1832, Archivos Nacionales, F 17 3612.

12. *Mémoires*, t. III, pp. 158-159.

13. Citado por E. Sellière, *Une académie à l'époque romantique*, París, 1926. Sobre las condiciones de restablecimiento de esta academia, véase el tomo V de las *Oeuvres* de Roederer (pp. 367-382) y la correspondencia Guizot-Roederer de agosto de 1832 (Archivos Nacionales, 42 AP 289). A falta de una buena obra de conjunto sobre el tema, se consultará el folleto de É. Mireaux, *Guizot et la renaissance de l'Académie des sciences morales et politiques*, París, 1957, así como el libro de J. Simon, *Une académie sous le Directoire*, París, 1885.

14. Véanse sus *Mémoires*, t. III, p. 148.

Tocqueville, Jouffroy, Damiron, Rossi, Duchâtel, Rémusat, Thiers, Michelet, Blanqui. La lista de los correspondientes y asociados extranjeros también era impresionante: Malthus, Schelling, James Mill, Quételet, Savigny, Storch, Chalmers, Mac-Culloch, Sismondi.

En el mismo espíritu, Guizot se preocupó también por favorecer el desarrollo de las sociedades eruditas locales para ayudar a la fortificación intelectual de las clases acomodadas en un contexto en que la instrucción elemental se expandía en las clases populares.<sup>15</sup> Además les asignaba un lugar importante en su segundo gran proyecto: el desarrollo de los estudios históricos.

"Hay un gran mérito de oportunidad en la intención de recoger y reunir en un solo cuerpo todos los documentos auténticos de esas familias sin nombre, pero no sin gloria, de donde surgieron los hombres que hicieron la revolución de 1789 y la de 1830", escribe Augustin Thierry a propósito del proyecto de publicación de los monumentos de la historia del tercer estado.<sup>16</sup> Sin embargo, el lanzamiento de un gran programa de publicación de documentos inéditos sobre la historia de Francia no puede ser entendido en esta única perspectiva. Si una de las metas perseguidas es ayudar a la burguesía a tener una conciencia más clara de sí misma,<sup>17</sup> el objetivo sin embargo es más amplio.

Primero, está en Guizot la idea clásica, heredada de las Luces, de la moderación de las pasiones a través del saber. "En un pueblo curioso e instruido en su historia", escribe por ejemplo, "se puede tener la seguridad de encontrar un juicio más sano y más equitativo, incluso sobre los asuntos presentes, las condiciones de progreso y las oportunidades del futuro".<sup>18</sup> Pero sobre todo tiene la intuición, mucho más básica, de que las sociedades modernas, marcadas por la conciencia del cambio, necesitan la historia para compensar

15. "En el momento en que la instrucción popular se expande por todas partes, y cuando los esfuerzos de los que es objeto producen, en las clases numerosas dedicadas al trabajo manual, un movimiento de espíritu enérgico, es muy importante que las clases acomodadas, que se dedican al trabajo intelectual, no se dejen llevar por la indiferencia y por la apatía. Cuanto más general y activa se haga la instrucción elemental, tanto más necesario será que los altos estudios, los grandes trabajos científicos, progresen de la misma manera. Si el movimiento intelectual fuera siempre creciente en las masas mientras que la inercia reinara en las altas esferas de la sociedad, resultaría de ello tarde o temprano una peligrosa perturbación" (Guizot, *Circulaire aux membres des sociétés savantes établies dans les départements*, París, 30 de julio de 1834, pieza N° VII de la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Rapports au Roi et pièces*, París, 1835). Gestión sociológica y gestión intelectual en Guizot son siempre indisolubles.

16. Informe de Thierry a Guizot del 10 de marzo de 1837 en *Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Rapports au ministre*, París, 1839, p. 13.

17. Véase capítulo II.

18. *Mémoires*, t. III, p. 171.

su fragilidad. "El mayor interés de un gobierno nuevo", escribía en 1817, "es apresurarse por volverse antiguo pues, sobre todo para los gobiernos, la fuerza nace de la duración. ¿Pero cómo lo logrará si no se incorpora a lo que encuentra, a lo que existía antes de él?".<sup>19</sup> La cultura histórica produce así una especie de envejecimiento casi artificial de las sociedades: es lo que se llama tradición.<sup>20</sup> Apelando a los recuerdos, produce igualmente una identidad colectiva; contrabalancea las tendencias a la fragmentación y a la disolución de las sociedades individualistas.<sup>21</sup> El desafío es entonces filosófico y social, no es solamente hagiográfico. La perspectiva no es ya la de un Moreau o un Bréquigny en el siglo XVIII, incluso si la preocupación por esclarecer históricamente el sentido de la revolución de Julio siga estando siempre subyacente.

Durante la Restauración, la "nueva escuela histórica" produjo sus grandes obras. Pero es sobre todo bajo la monarquía de Julio que da origen a nuevas instituciones. La manera como se instala todo un sistema de desarrollo de los estudios históricos es además sintomática de la manera como los doctrinarios conciben la formación de un poder intelectual, a la vez independiente del Estado y ligado a él. En enero de 1834 Guizot funda la Sociedad de la Historia de Francia, cuyo objetivo es publicar documentos relativos a la historia nacional. Vitet, Fauriel, Barante, Thiers, Champollion-Figeac son igualmente miembros fundadores junto a Pasquier y Molé.<sup>22</sup> Pero paralelamente, Guizot en 1835 crea un proyecto público de edición de una colección de documentos inéditos, dirigido por lo que se transformará en el Comité de Trabajos Históricos y Científicos.<sup>23</sup> Encontramos allí prácticamente las mismas personas.<sup>24</sup> En el primer *Informe al rey* que redacta en 1835, Guizot escribe: "Para mí, sólo al gobierno corresponde consumir el gran trabajo de una publicación general de todos los materiales importantes y aún inéditos sobre la historia de nuestra patria. El gobierno es el único que posee los recursos de todo tipo que exige esta vasta empresa. Incluso no hablo de los medios para subvenir a los gastos que ello implica; pero como guardián

19. "Du choix des hommes", art. cit., p. 59. "Si se desea que las nobles aspiraciones de la inteligencia humana no se conviertan en esfuerzos estériles y relámpagos pasajeros", escribe en otra parte Guizot, "es necesario apresurarse a darles el apoyo de instituciones permanentes", *Mémoires*, t. II, p. 67.

20. Este punto será desarrollado en el capítulo siguiente.

21. "Importancia de los estudios históricos, especialmente de la historia nacional, para extender, elevar y recuperar el espíritu nacional", escribe Guizot en sus notas para la redacción del tomo III de sus *Memorias* (Archivos Nacionales: 42 AP 289).

22. Véase el *Bulletin de la société de l'histoire de France*, cuyo tomo I aparece en 1834.

23. Véase X. Charmes, *Le Comité des travaux historiques et scientifiques (histoire et documents)*, 3 vols., París, 1886.

24. Véase el *Rapport au Roi*, de Guizot, ya citado (1835), pp. 41-44.

y depositario de esos legados preciosos de los pasados siglos, el gobierno puede enriquecer esa publicación con una multitud de esclarecimientos que los simples particulares tratarían en vano de obtener".<sup>25</sup> Quinet, Michelet, Augustin Thierry trabajan en este marco, claro ejemplo de la concepción que Guizot se hacía del gobierno de los espíritus. Lejos de querer dirigir simplemente las ideas nacionales, se preocupa más bien en dar existencia a *medios* intelectuales y en asegurar las condiciones de su simbiosis con el Estado.<sup>26</sup> El Estado es para él el centro de impulso y de coordinación de una red bastante amplia de influencias y de luces relativamente autónomas. A propósito de la creación de una inspección general de los monumentos históricos, escribe por ejemplo al rey: "Le faltaba a la ciencia un centro de dirección que regularizara las buenas intenciones manifestadas en casi todos los puntos de Francia; hacía falta que el impulso partiera de la autoridad superior misma, y que el ministro del Interior imprimiera una dirección esclarecida al celo de las autoridades locales".<sup>27</sup> El gobierno de los espíritus en este caso está completamente imbricado con el poder social.

### El Estado institutor

Sin embargo, debemos ir más allá para entender mejor la significación de las instituciones creadas durante la monarquía de Julio, para dar un nuevo sentido a la acción del Estado. El estatus dado a la instrucción pública nos servirá aquí de guía para precisar más las características de ese poder espiritual que los doctrinarios querían instaurar.

Desde el punto de vista de las estructuras, la monarquía de Julio casi no modificará la arquitectura del sistema instaurado por Napoleón.<sup>28</sup> El acento será puesto esencialmente en su *desarrollo*, tanto en el dominio de

25. Ídem, p. 5.

26. "Guizot", escribía Timon al comienzo de la monarquía de Julio, "no sería más que el jefe oscuro de algunos sectarios oscuros si sólo hubiera establecido sus baterías en el centro del Parlamento. Pero supo construir por fuera de las ciudadelas fuertes destacamentos, desde lo alto de los cuales él fulmina a sus adversarios. Entrevió claramente que, en una forma de gobierno donde son las ideas las que reinan, primero era necesario acaparar y retener a la gente que explota la fábrica de ideas", *Études sur les orateurs parlementaires*, 9ª ed., París, 1839, t. II, p. 13.

27. *Mémoires*, t. II, p. 387.

28. La universidad napoleónica fue organizada por la ley del 10 de mayo de 1806 y el decreto del 17 de marzo de 1808. Comprendería tres ramas: la enseñanza superior (las facultades), la enseñanza secundaria (los liceos y colegios) y la enseñanza primaria. El artículo primero de la ley de 1806 establecía el monopolio del Estado en materia de enseñanza: "Se formará, con el nombre de Universidad Imperial, un cuerpo encargado exclusivamente de la enseñanza y de la educación en todo el Imperio". El sistema era dirigido por un "gran maestro" de la Universidad.



la instrucción primaria (ley de 1833) y de las salas de asilo para los niños más pequeños como en el de la enseñanza superior en las facultades. ¿Cómo entender esta continuidad? ¿No hay contradicción entre los principios "liberales" de la monarquía de Julio y el mantenimiento del principio de monopolio universitario heredado del "despotismo" napoleónico? La cuestión de la libertad de enseñanza, tal como fue abordada por los doctrinarios, nos introduce aquí en el corazón de la filosofía del gobierno de los espíritus.

Se conocen los términos de lo que fue uno de los grandes debates doctrinales de la monarquía de Julio. La Carta de 1830 había prometido realizar la libertad de la enseñanza. La ley de 1833 sobre instrucción primaria había concretado esta promesa, pero combinándola con un cierto número de condiciones que fueron fuertemente cuestionadas por los medios legitimistas.<sup>29</sup> Pero el monopolio público, al contrario, no había sido realizado en la enseñanza superior y secundaria. De allí las violentas recriminaciones de los medios ultras. La presentación en 1844 por Villemain de un proyecto de ley sobre la instrucción secundaria dio a los doctrinarios la ocasión de explicarse sobre su concepción de la unidad del sistema de enseñanza y de la laicidad.<sup>30</sup>

"No se puede despojar al gobierno del doble carácter de institutor público y de poder ejecutivo".<sup>31</sup> es en estos términos que el duque de Broglie enunciaba el problema. Para él, como para los otros doctrinarios, el Estado es en efecto entendido como un agente de conformación de lo social, de institución de lo social. La tarea de unificación que se debe fijar es percibida como directamente ligada al desarrollo de la libertad. El riesgo perpetuo de disolución y de atomización de una sociedad en la cual los individuos son cada vez más autónomos y más independientes sólo puede ser coronada por una producción estatal de identidad. Si la universidad es, según la fórmula de Cousin,<sup>32</sup> "el Estado aplicado a la instrucción pública", entonces es legítimo que se reivindique un cierto monopolio. La concepción doctrinaria de la libertad es así singularmente equívoca, como ya lo hemos notado varias

29. Se trataba principalmente de la cuestión del "diploma de capacidad", que se obtenía a partir de un examen y era exigido a todo individuo que quisiera enseñar en una escuela primaria privada. El Estado guardaba así un poder de control sobre la enseñanza privada.

30. Principales discursos tomados en cuenta: Guizot, discurso en la Cámara de Pares los días 9 y 21 de marzo de 1844, en *Histoire parlementaire*, t. IV; de Broglie, "Informe sobre la libertad de enseñanza", presentado en la Cámara de Pares el 12 de abril de 1844, en *Écrits et discours*, t. III; V. Cousin, discurso en la Cámara de Pares los días 21 de abril, 2 y 4 de mayo de 1844, en *Défense de l'Université et de la philosophie*, t. II de *Oeuvres de Victor Cousin*, 5ª serie, "Instruction publique", París, 1850. Citaremos también el discurso de Thiers que era informante del proyecto de ley en la Cámara de Diputados.

31. De Broglie, discurso citado, p. 232.

32. Discurso citado del 4 de mayo de 1844, p. 147.

veces. Es un *hecho social e histórico*, un dato de la civilización que se desarrolla paralelamente al movimiento de la centralización, y no un *ideal* autosuficiente y aislable. La unidad es el doble de la libertad, su reverso, y ambas no son contradictorias. Es en esta medida que los doctrinarios inscriben sin dificultad su proyecto educativo en el viejo marco imperial.<sup>33</sup> Pero si el marco permanece, sin embargo traduce a sus ojos una función más desarrollada de la centralización. A la centralización mecánica y negativa del despotismo, a la unidad artificial que produce, ellos oponen la idea de una unidad profunda, de una centralización constructiva.<sup>34</sup> Resumiendo su pensamiento, Guizot se expresa muy claramente sobre las consecuencias de esa visión. "El Estado", escribe, "evidentemente necesita que un gran cuerpo laico, que una gran asociación profundamente unida a la sociedad, que la conozca bien, que viva en su seno, unida también al Estado, que tenga su poder y su dirección gracias al Estado, que una corporación como esa ejerza sobre la juventud la influencia moral que la forme al orden, a la regla".<sup>35</sup> La noción de *cuerpo docente*, que Guizot fue el primero en anticipar en 1816, permite diferenciar aquí el gobierno de los espíritus de una utópica administración de las inteligencias. Asegura la coherencia del proyecto cultural doctrinario y permite concebir el problema de la instrucción pública en los términos que hemos mencionado para abordar el rol de la Academia de Ciencias Morales y Políticas y de los grandes estudios históricos. La característica de este cuerpo docente, observaba Guizot en su *Ensayo sobre la historia y sobre el estado actual de la instrucción pública*, es en efecto tener

33. Véase el capítulo IV del *Essai sur l'instruction publique* (1816) de Guizot.

34. La problemática es exactamente la misma que en la *Historia de la civilización*: siempre se trata de "realizar" el movimiento de centralización que sólo toma su plena significación si está fecundado por la libertad. Entre el Imperio y la monarquía de Julio hay la misma relación que entre la centralización monárquica y la Revolución de 1789. En una interesante *Memoria al rey sobre la instrucción pública*, de enero de 1815, Guizot escribe así a propósito de Napoleón: "Él buscaba invadir todo, por miedo a que aquello que no le perteneciera se volviera contra él; el menor germen de independencia podía devenir para él un principio de destrucción; quería disponer de la educación y de las opiniones de los hombres así como de su fortuna y de su vida. La unidad que había establecido en el sistema de la instrucción pública tenía por objetivo no hacer participar a todos los franceses en los mismos beneficios, sino de someterlos a todos al mismo yugo". De allí el hecho, prosigue al hablar de los docentes, "que en medio de esta unidad aparente, no hubiera entre los miembros de esta vasta sociedad ninguna unión verdadera: nada comprometía a los profesores de una misma ciudad, de un mismo departamento, para unirse, formar cuerpo, vigilarse recíprocamente y hacer prosperar de común acuerdo los establecimientos que les eran confiados" (Archivos Nacionales, 42 AP 28). Es el tema que Guizot y de Broglie retomarán en sus discursos de 1844. Véase Guizot: "A Napoleón le debemos el esqueleto de la sociedad, pero debemos hacer entrar allí el alma" (discurso citado del 9 de mayo de 1844, p. 333).

35. Discurso del 25 de abril de 1844 en la Cámara de Pares, en *Histoire parlementaire*, t. IV, p. 325.

un cierto grado de independencia exterior que basa su dignidad al mismo tiempo que su fuerza y su crédito, estando íntimamente unido al Estado y a sus objetivos.<sup>36</sup>

El gobierno de los espíritus se apoya enteramente en la puesta en práctica de este esquema: constitución de polos organizadores y reguladores autónomos, inmersos en la sociedad civil pero estructurados por el Estado y unidos a él (su grado de autonomía variará según el caso: más fuerte para las sociedades científicas y las academias, más débil para el cuerpo docente). Guizot piensa el poder en términos de flujo y no de stock. La noción de cuerpo, tal como la utiliza hablando del cuerpo docente, no se superpone con la noción tradicional de corporación. Más precisamente, está destinada a superar el carácter históricamente contradictorio de esta última. Las corporaciones del Antiguo Régimen producían en efecto una sociabilidad autónoma, positiva porque era organizadora de lo social, pero constituían al mismo tiempo un obstáculo, negativo, para la unidad de la sociedad. El movimiento de la civilización simplifica lo social dejando frente a frente a los individuos y el Estado, pero esto implica al mismo tiempo un riesgo de disolución. De allí la necesidad para Guizot de tratar de suscitar *efectos sociales equivalentes* a aquéllos de las antiguas corporaciones sin reproducir la forma de éstas. En una palabra, es necesario ayudar a los *cuerpos modernos* a instalarse, cuerpos que resuelvan en sí mismos la contradicción entre el Antiguo Régimen y la nueva sociedad en materia de enseñanza.<sup>37</sup>

Es por eso que Guizot aborda con tanto cuidado la cuestión de la organización del cuerpo docente, cuerpo inmerso en la sociedad y unido al Estado, que simboliza la superación de esta contradicción. La instauración de comités locales de vigilancia de las escuelas primarias, compuestos por autoridades morales y notables, traduce esta preocupación. También la publicación de un *Manual general o diario de la instrucción primaria*, concebido para establecer una comunicación, una interpenetración entre el poder central y los maestros. “Yo traté de penetrar hasta en el alma de los maestros

36. Véase el capítulo VI de ese ensayo. Para que un cuerpo exista de manera consistente, explica, hay muchas condiciones que cumplir. “La primera es un cierto grado de independencia exterior que, dando base a su dignidad, dé base al mismo tiempo a su fuerza y su crédito. No entendemos con ello una independencia que aisle el cuerpo del Estado, y que le asegure una existencia y recursos extraños a la autoridad soberana; estamos profundamente convencidos de que ese tipo de cuerpos son peligrosos, y tienden constantemente a degenerar. Al contrario, queremos que el cuerpo docente pertenezca al Estado, sea alimentado por el Estado, y reciba de la autoridad real el impulso y la dirección [...] Lo importante a establecer y fortificar son los lazos del cuerpo docente con el Estado” (pp. 143-144).

37. Véase el discurso citado de Guizot del 9 de mayo de 1844, p. 332 en particular. El problema ya había sido planteado con claridad en la *Memoria al rey* de 1815.

populares”, dirá recordando este período en sus *Memorias*.<sup>38</sup> Lógicamente entonces, es en el modelado de las escuelas normales donde Guizot consagra toda su atención desde su traslado al Ministerio de Instrucción Pública. De la misma manera, Victor Cousin fue el tutor metódico de las carreras universitarias y el administrador atento de la Escuela Normal Superior.<sup>39</sup> “Los profesores de filosofía forman mi regimiento”,<sup>40</sup> se complacía en repetir. La diferencia entre Fontanes, gran maestro de la universidad a fines del Imperio, y Victor Cousin es a este respecto muy esclarecedora. El primero se contentaba con descartar los espíritus juzgados demasiado sediciosos, no tenía ningún proyecto positivo. No era más que un buen administrador. El segundo buscará al contrario formar un medio intelectual coherente, tejer una red de profesores dedicados a su causa con los cuales mantendrá lazos casi personales. Será un organizador de hegemonía, un general de la cultura, para utilizar el tipo de metáfora a la que era afecto. La obra de Cousin no consiste en buscar en sus libros de historia de la filosofía, sino que reside enteramente en ese trabajo paciente y vigilante de modelado del cuerpo docente. Controlando la Escuela Normal Superior, el concurso de agregación y el Consejo Real de Instrucción Pública, hará del eclecticismo una especie de filosofía oficial, como lo demostrará con mucha fuerza Joseph Ferrari.<sup>41</sup> Entonces se podrá decir con justa causa que “la Sorbona se había encargado de confiscar el sentido común en beneficio del gobierno”.<sup>42</sup>

La concepción doctrinaria de la libertad de enseñanza y del monopolio universitario responde así a una lógica intelectual muy elaborada. Sin embargo, reenvía igualmente a factores contingentes que no siempre la hacen fácilmente identificable. La defensa del monopolio es también, en efecto, ampliamente dependiente de la situación del partido clerical durante todo este período. La monarquía de Julio no cede en el terreno de la enseñanza secundaria y la enseñanza superior porque la Iglesia sigue estando demasiado

38. *Mémoires*, t. III, p. 75.

39. Sobre Cousin, remitirse a J. Barthélemy-Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, París, 1895; J. Simon, *Victor Cousin*, París, 1887; E. Faguet, “Victor Cousin”, en tomo II de *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*, París, 1903; P. Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs*, París, 1902; J. Ferrari, *Les Philosophes salariés*, París, 1849; P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, París, 1839.

40. J. Simon, ob. cit., p. 81.

41. Véase en particular el capítulo X, “L'éclectisme au pouvoir” de su libro *Les Philosophes salariés*.

42. J. Ferrari, ob. cit., p. 27. Rémusat observa en sus *Mémoires*: “En el fondo, el espíritu de 1830 era el de la universidad misma. Es allí todavía hoy donde más se encuentran sus huellas, y si hubiera que designar el cuerpo de funcionarios que haya sido más orleanista en todos los tiempos, sin duda habría que designar al cuerpo docente” (t. IV, p. 56).

estrechamente ligada a los medios ultras.<sup>43</sup> La obsesión por el "jesuitismo" no deja de movilizar las pasiones durante todo este período.<sup>44</sup> En sus *Mémoires*, Guizot insiste largamente en ese clima de desconfianza recíproca entre la Iglesia y el Estado.<sup>45</sup> Una cierta independencia voltaireana de la generación de 1830 se mezclaba inextricablemente con un anticlericalismo de origen político.

En esta medida, se puede hablar de una doble dimensión de la idea de laicidad, y entonces de poder espiritual laico, durante este período en los medios doctrinarios y liberales. Cousin y Thiers encarnan sus dos polos estructurantes. Victor Cousin indudablemente tuvo el proyecto de fundar con el eclecticismo una especie de religión laica. Tendía a reproducir en el espacio filosófico el modelo clerical y reivindicaba para el Estado los derechos que los ultramontanos demandaban para la Iglesia. Sin negar el rol de la religión, muy al contrario, soñaba con forjar una moral laica.<sup>46</sup> Jefe absoluto de la filosofía francesa, trabajó sin descanso por establecer lo que Faguet llamará un "poder espiritual administrativo".<sup>47</sup> Thiers no tuvo ambición en este ámbito. Más tradicionalmente, buscaba ocupar el frente de la escena política. Prefería el poder a la potencia, dispuesto a todo para conquistarlo. De allí su pragmatismo. Al borde de un anticlericalismo limitado en los primeros años de la monarquía de Julio, tendrá una posición más matizada como informante del proyecto de ley de 1844 en la Cámara de Diputados. Luego, en 1849, terminará militando activamente por la libertad de enseñanza, sellando una alianza casi sin matices con el clero. "En cuanto a la libertad de enseñanza", dirá entonces, "¡yo he cambiado! Lo he hecho no por una revolución en mis convicciones, sino por una revolución en el estado social. Cuando la universidad representaba a la buena y sabia

43. Sobre la cuestión de la laicidad durante este período, remitirse a G.-D. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, 1925; C. Pouthas, *L'Église et les questions religieuses sous la monarchie constitutionnelle*, París, 1943; P. Thureau-Dangin, *L'Église et l'État sous la monarchie de Juillet*, París, 1879; L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement*, t. VI: *La monarchie de Juillet*, París, s/d. Consulte la bibliografía establecida por R. Rémond en el *Bulletin de la société des professeurs d'histoire*, octubre de 1961. Véase igualmente R. Pozzi, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia, 1830-1850*, Florencia, De Donato, 1969.

44. Véase el éxito, desde 1826, de *Memoria a consultar sobre un sistema religioso y político tendiente a derribar la religión, la sociedad y el trono*, del conde de Montlosier. Sobre el uso de la palabra "jesuitismo" durante la monarquía de Julio, ver el artículo de Armand Carrel en *Le National*, 17 de octubre de 1832. La cuestión de los jesuitas será regulada (con su dispersión) por un acuerdo con el Vaticano negociado en 1846 por Rossi.

45. Véase *Mémoires*, t. III, pp. 103-106.

46. Su religión era de hecho la del vicario de Saboya [en el *Emilio*, de Rousseau]; véase su *Philosophie populaire*, París, 1848.

47. Ob. cit., p. 280.

burguesía francesa [...] yo quería sacrificar en su beneficio las libertades de enseñanza".<sup>48</sup> No se podría reducir mejor el monopolio universitario a una simple teoría de circunstancia. Toda la ambigüedad del liberalismo se encuentra en esta zona de oscilación en el dominio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por un lado, una concepción del poder espiritual que no está demasiado alejada de la de Auguste Comte, por el otro una simple moral utilitaria del orden, cercana a la perspectiva tradicional de la religión para el pueblo.

Guizot se sitúa en pleno corazón de esta ambigüedad. En esta cuestión depende a la vez de Cousin y de Thiers, durante un largo período, deslizándose luego progresivamente de las posiciones el primero a las del segundo. Sin embargo, este movimiento debe ser entendido por lo que significa realmente en Guizot. No solamente corresponde a una especie de naufragio de las ambiciones expuestas bajo la Restauración, a una lenta erosión pragmática de la doctrina inicial. Es en el movimiento mismo de su reflexión filosófica y política que la noción de poder espiritual cambia progresivamente de sentido en él. Al mismo tiempo que trata de repensar las relaciones de lo político y lo social, se encuentra confrontado, como todos los liberales de su época, a la cuestión de los límites de lo político y a la relación de este límite con la religión. "Le damos a la política una parte demasiado amplia", observaba en 1828.<sup>49</sup> Sobre la base de una constatación de esta naturaleza, la idea de poder espiritual, en su sentido amplio, se había transformado en uno de los lugares comunes de la filosofía liberal a comienzos del siglo XIX. En este sentido, Comte, Constant o Guizot parten del mismo punto. La noción de poder espiritual, como la de gobierno científico, forma parte de las adquisiciones comunes de toda esta generación. No hay posibilidad aquí de tratar de establecer una engañosa genealogía de la paternidad de esas expresiones.<sup>50</sup>

Lo que cambiará progresivamente es la percepción de lo que se denomina

48. Carta de Thiers a Madier de Montjau, citada por J. Simon, *Victor Cousin*, p. 155. Thiers formaba parte entonces de la comisión nombrada por Alfred de Falloux para preparar la ley de 1850.

49. "De la session de 1828", en *Mélanges politiques*, p. 471. Véase igualmente su importantísimo artículo "De la religion dans les sociétés modernes", publicado en 1838 en *La Revue française*, retomado en *Méditations et études morales*, París, 1852. "Cuanto más vivo y extenso sea el movimiento social", escribe en ese artículo, "menos alcanzará la política para dirigir a la humanidad quebrantada" (p. 32).

50. La historia de las representaciones sociales evita este defecto en el cual cae a menudo la historia de las ideas. Además no se debe olvidar que Auguste Comte no es en esta época más que un marginal, cuya influencia social es casi nula (véase el juicio que Guizot da sobre él en sus *Mémoires*, t. III, p. 126). La influencia de Comte se origina en el libro que le consagró Littré, erigiéndolo como "precursor". El hecho de que los escritos de Comte puedan ser considerados más ricos y más densos que otros en la exploración de esta idea de poder espiritual no debe conducir a otorgarle a posteriori de su obra un estatus que ella no tenía.

“religión” y de lo que hay que entender por “espiritual”. Bajo la Restauración, hay una especie de punto de equilibrio del pensamiento liberal alrededor de una “representación protestante” del fenómeno religioso que el ensayo de Constant, *De la religion*, traduce bastante bien.<sup>51</sup> Las nociones de “nueva religión” (Comte, Saint-Simon) o de “religión laica” (Cousin) se alejan ciertamente de ese punto de equilibrio, pero se inscriben en un espacio vecino.

Para Guizot, el protestantismo podía establecer en la cultura francesa un punto de pasaje y un lugar de encuentro posible entre el catolicismo de un lado y la filosofía del otro.<sup>52</sup> Pero esta visión cultural se transforma poco a poco para reducirse a un objetivo político de reconciliación del catolicismo con la nueva Francia. Bajo la monarquía de Julio, enfrentado a las tareas prácticas de gobierno, experimenta en efecto la dificultad de disociar la Iglesia y la religión. Desde 1833 había sido llevado a darles un lugar importante a los representantes del clero en la organización de las escuelas primarias. La idea de una *reconquista política del clero* pronto se acerca en él a la idea de poder espiritual. Constatando el carácter ineludible del hecho clerical en la sociedad francesa, busca integrarlo a su proyecto y no a separarlo. “El Estado”, dice en 1844, “necesita que el clero viva en común con la sociedad civil, que el clero conozca bien la sociedad civil y sea bien conocido por ésta, que la penetre y que sea penetrado, que el espíritu nacional se una en él, se una profundamente al espíritu religioso. Eso es bueno, es necesario no solamente en el orden moral y social, sino en el orden político mismo, para el juego fácil y regular de las políticas de gobierno”.<sup>53</sup>

La alianza entre la antigua religión y la sociedad nueva es entendida al modo de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, siendo la Iglesia una potencia moral auxiliar del Estado. La visión de la religión como simple medio de orden y de policía social marca una ruptura con relación a esta concepción.<sup>54</sup> La caricatura utilitarista de la religión no es otra cosa que

51. Folleto publicado en mayo de 1826 por la *Encyclopédie progressive*. Véase igualmente B. Constant, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et son développement*, París, 1824-1831, 5 vols. (ver en particular el libro 1 del tomo I y el libro XV del tomo V). La idea fundamental de Constant reside en la oposición entre las religiones libres y las religiones sacerdotales. Véase P. Deguise, *Benjamin Constant méconnu, le livre “De la religion”*, Ginebra, Droz, 1966, y H. Gouhier, *Benjamin Constant*, París, Desclée de Brouwer, 1967.

52. Es un tema que él desarrolla particularmente en “Del catolicismo, del protestantismo y de la filosofía en Francia”, retomado en *Méditations et études morales*.

53. Discurso citado del 21 de mayo de 1844, p. 344. En su *Rapport sur l'état de l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne et particulièrement en Prusse*, París, 1833, Victor Cousin observa: “Napoleón no era tímido, y sin embargo trató con el clero como con la nobleza, como con la revolución, como con todo lo que era una *potencia* real, y habría que estar voluntariamente ciego para negar que el clero es un *potencia* real en Francia. Entonces hay que hay que relacionarse con el clero” (p. 256).

54. En su artículo citado “De la religión en las sociedades modernas”, Guizot critica a aquellos

su versión degradada y vulgar.<sup>55</sup> No se podría comprender a partir de esa visión el proyecto doctrinario de gobierno de los espíritus. Incluso si la idea de poder espiritual se transforma progresivamente, no deja de guardar una cierta coherencia práctica, encarnada en todo un conjunto de instituciones instauradas durante la monarquía de Julio. El gran punto de cambio, y en verdad es capital, reside en el descubrimiento por parte de una generación “protestante” de que vive en una sociedad durablemente católica. Si abandonan una ambición, para pensar en esos términos, es la que habían formulado implícitamente: rehacer la Reforma y lograr en el siglo XIX lo que había fracasado en el XVI.

Estamos aquí en el corazón de lo que podríamos denominar el “gran renunciamento liberal” bajo la monarquía de Julio. Edgar Quinet habló a este respecto de “debilidad” del ideal doctrinario, deplorando la muerte de un movimiento filosófico “que en su momento hizo vibrar a una generación, y nos emocionó y despertó”.<sup>56</sup> ¿Pero no es acaso en el corazón de este gran renunciamento que el liberalismo oscila hacia el conservadurismo? ¿Y cómo entender la relación que mantiene el liberalismo progresivamente con su propia caricatura? Son también estas preguntas las que deberemos responder seguidamente.

## Las funciones de la educación

Francia hace un culto de la escuela. De Rousseau a Gambetta, de Ginguéné a Jules Ferry, no hay casi filósofo o político que no haya celebrado las virtudes cívicas y sociales de la educación. Todo sucede como si una misma comunión en los beneficios de la difusión de las Luces hubiera tejido un hilo continuo en nuestra cultura política desde mediados del siglo XVIII, más allá de las divisiones sociológicas o filosóficas. No sin razón, se ha hablado en este sentido del siglo XIX como del “siglo de la educación”. Guizot y los doctrinarios no dejan de ocuparse de este tema. Se inscriben también en ese movimiento aferrado directamente al tema del gobierno

que sólo consideran a la religión como un medio de “policía social”, pues ella no sería entonces más que un principio de orden “exterior”. La religión no tendrá eficacia más que si participa igualmente del gobierno “interior” de la sociedad.

55. La separación entre los líderes doctrinarios y los notables que estaban llamados a representar es aquí flagrante. Estos últimos no se molestan con grandes reflexiones. El objetivo de “moralización de las clases inferiores”, para retomar la expresión corriente en la época, se inscribe en una perspectiva muy estrechamente utilitaria de mantenimiento del orden. Véase el tomo II de A.-J. Tudesq, *Les Grands Notables en France (1840-1849)*.

56. E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, p. 40. Véase sobre este punto el excelente capítulo “De la tactique parlementaire en matière de religion et de philosophie”.

de los espíritus. Educar y gobernar son dos tareas indisociables a sus ojos. Además debemos recordar aquí que Guizot comenzará a hacerse conocido, más allá de los pequeños círculos de Suard y de Stapfer, en los que se formó, publicando de 1811 a 1813 los *Annales de l'éducation*,<sup>57</sup> junto a Pauline de Meulan. Durante la monarquía de Julio, la obra de los doctrinarios anticipa en este ámbito la de la Tercera República. A ellos se debe el desarrollo de la instrucción primaria (ley de 1833), la creación de un sistema de salas de asilo para los niños más pequeños (especie de escuelas maternas anticipadas), la reorganización de la Escuela Normal, la organización de una administración estructurada del sistema de instrucción pública. Aunque más obligada, su obra no es menos fundamental que la de Jules Ferry. Guizot, Cousin, Villemain y Salvandy elaboraron la primera arquitectura del sistema de educación francés.

No obstante, hay que desconfiar de una visión demasiado globalizante y lineal de esta "ideología educativa" francesa. Detrás de esa apariencia de continuidad y de consenso se ocultan, en efecto, diferencias fundamentales. Enmascararlas, como se podría lograr con una interpretación demasiado rápida, implicaría prohibirse una comprensión de aquello que conforma la especificidad de la cultura política doctrinaria en el "espacio liberal" de la primera mitad del siglo XIX; y por ello mismo obviar la esencia del momento político que ellos han encarnado. Plantearemos como hipótesis que la filosofía y la práctica doctrinaria de la educación están disociadas casi punto por punto del enfoque "liberal-republicano", aun cuando, al igual que éste, reconocen la importancia de los problemas educativos en las sociedades modernas. Este enfoque liberal-republicano se organiza alrededor de cuatro principios:

- Principio de *universalidad*. La civilización consiste en expandir las luces de una manera global e indiferenciada.
- Principio de *positividad*. La educación conlleva frutos obligatoriamente positivos, tanto para el individuo como para la sociedad.
- Principio de *perfectibilidad*. El individuo, motor y medio del progreso social, puede mejorar indefinidamente a través de la educación.
- Principio de *maleabilidad* (que radicaliza el punto precedente). Es posible cambiar al hombre y modelar el espíritu humano de tal manera que la sociedad pueda ella misma ser transformada, es decir, volverla adecuada para un proyecto ideal.

57. Los *Annales de l'éducation* fueron publicados mensualmente de 1811 a 1813. Los artículos más importantes de Guizot son retomados en el volumen citado *Méditations et études morales*.

### *Principio de universalidad*

"Expandir las Luces." Esta consigna, cuya fórmula encontró Condorcet,<sup>58</sup> tiene gran éxito en el siglo XIX. Vehiculiza la imagen de una difusión generalizada de los conocimientos y de la cultura en la sociedad como condición del progreso, de la felicidad y de la libertad. Indica el camino de una convergencia entre lo racional y lo real, del arribo de la humanidad a una edad de razón en la cual puede tomar forma el ideal democrático. Los doctrinarios también emplean frecuentemente ese término. "Un país que quiere ser libre debe ser esclarecido." La expresión es de Victor Cousin,<sup>59</sup> pero la idea es compartida por todo el siglo. Guizot inscribirá espontáneamente su acción bajo esta bandera.<sup>60</sup> Sin embargo, los doctrinarios conciben esta difusión de las Luces de una manera muy particular, que los aleja radicalmente del sentido común liberal-republicano.

Como educadores políticos e intelectuales de la burguesía, no solamente se preocuparon por dar una doctrina a la nueva Francia. Lo que es impactante en ellos es su agudo sentido de la diversidad social en la que se insertaba su acción. La manera como Guizot define en 1826 su proyecto de *Enciclopedia progresiva* es particularmente significativa.<sup>61</sup> Criticando la gran *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert, observa: "Se ha querido creer que el público al que se dirigía era uno y homogéneo y que una sola y misma obra debía convenir y bastar igualmente para todos los lectores. El desdén era profundo. Bajo los nombres de *público*, *pueblo*, *sociedad*, se esconden una multitud de sociedades, de públicos, de pueblos prodigiosamente diversos, cuyas necesidades y medios difieren quizá más que sus costumbres y sus maneras de ser".<sup>62</sup> Para él no podría haber una enciclopedia: la realización de un proyecto intelectual de esta naturaleza sólo toma sentido si se suma a un análisis claro de las necesidades a las cuales trata de responder para una categoría social dada. "Cuando hay que gobernar, civilizar, instruir",

58. Véase su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*.

59. Informe de Cousin en la Cámara de Pares en nombre de la comisión encargada del examen del proyecto de ley sobre la instrucción primaria, sesión del 21 de mayo de 1833, reproducido en *Manuel général ou journal de l'instruction primaire*, t. II, N° 7, mayo de 1833, p. 2.

60. "Ya que todo, en los principios de nuestro gobierno, es verdadero y razonable, desarrollar la inteligencia y propagar las Luces es asegurar el imperio y la duración de la monarquía constitucional" (circular del ministro de Instrucción Pública a los maestros, 4 de julio de 1833, citada por O. Gréard, *La Législation de l'instruction primaire en France*, París, 1889, t. II, p. 22).

61. La *Enciclopedia progresiva* sólo publicó una pequeña cantidad de artículos, bajo la forma de tratados sintéticos, poco más largos que un folleto: "Compendio", "Enciclopedia" y "Elecciones", de Guizot; "Religión", de Constant. Lanzada en mayo de 1826, el proyecto fue abandonado en septiembre del mismo año.

62. Artículo "Encyclopédie", mayo de 1826, reproducido en *Discours académiques*, p. 326.



escribe, "entonces la condición social, el grado de civilización, de distracción, de luces, son hechos imperiosos que hay que tomar en consideración, y la misma enciclopedia no conviene a todas las clases de ciudadanos".<sup>63</sup> Cita por ejemplo la profunda diferencia entre la *Enciclopedia de Edimburgo*, que se dirige a hombres esclarecidos, a la aristocracia erudita, y el *Diccionario de la conversación*, que penetra en Alemania hasta en la más pequeña burguesía. Cuando pone en marcha su proyecto de *Enciclopedia progresiva*, Guizot apunta a un blanco muy determinado. No tiene pretensión universalista. Desea responder a las necesidades específicas de la nueva clase media, que él califica como "burguesía del mundo intelectual".<sup>64</sup> Aquel que difunde las luces, entonces, no puede hacerlo de manera indiferenciada. Su trabajo debe insertarse en una clara intelección de un *sistema de necesidades*. Es en la medida misma de esta percepción que el intelectual ordinario puede además ser entendido, en el sentido gramsciano del término, como un intelectual orgánico. Se opone conscientemente a la figura del intelectual tradicional.

La perspectiva de una gestión diferenciada del sistema de necesidades se encuentra naturalmente en el dominio de la escuela. En su *Ensayo sobre la historia y el estado actual de la instrucción pública en Francia*, publicado en 1816, Guizot argumenta largamente sobre "la necesidad de los diversos grados de instrucción". La jerarquía entre el nivel primario, el secundario, la instrucción especial<sup>65</sup> y el superior no sólo corresponde a una distribución de los niveles de saber. Tiene una función sociológica que consiste en acordar una instrucción a las necesidades de cada clase. La ley de 1833 distingue así con mucho cuidado la instrucción primaria elemental y la instrucción primaria superior. La primera es definida como "necesaria en todas partes, en la campaña más retirada y para las más humildes condiciones sociales"; mientras que la segunda está "destinada a las poblaciones laboriosas que, en las ciudades, deberán tratar con las necesidades y los gustos de una civilización más complicada, más rica y

63. Art. "Encyclopédie", p. 326.

64. La situación de los años 1820 le parece en efecto invertida con relación a la del siglo XVIII. En esta última época, estima, las ideas estaban por delante de las situaciones, "una multitud de hombres, clases enteras de ciudadanos, de hecho no poseían aquello de lo que eran moralmente capaces" (artículo "Encyclopédie", p. 343). Lo que Guizot diagnostica para la Restauración es el fenómeno contrario: "Ahora hay una cantidad inmensa de ciudadanos honestos, influyentes, importantes por su fortuna, su actividad, su clientela, pero cuya instrucción no está al nivel de su situación, que no tienen las luces de su influencia, ni los principios de su conducta, ni las creencias de sus sentimientos. La civilización intelectual, en una palabra, está menos avanzada que la civilización social. Entonces a la que hay que apoyar en sus progresos es a la civilización intelectual" (ídem, pp. 342-343). Es para "los ricos que buscan también la riqueza intelectual" que Guizot había concebido su proyecto de *Enciclopedia progresiva*.

65. La instrucción especial era la instrucción finalizada profesionalmente.

más exigente".<sup>66</sup> En su célebre discurso de 1844 sobre la instrucción secundaria, Victor Cousin observa lapidariamente: "La instrucción primaria se ha hecho para todos, la instrucción secundaria para un pequeño número. Ese pequeño número es la aristocracia legítima y sin cesar renovada de la sociedad moderna".<sup>67</sup> Este enfoque diferenciador es uno de los temas recurrentes del discurso doctrinario sobre la educación.<sup>68</sup>

Por ello Guizot critica vigorosamente a aquellos que hablan de progreso de la educación y de la instrucción de manera global y general. No hay que confundir uniformidad y universalidad, explica. La verdadera universalidad no reside en el hecho de dar a todos los hombres una educación idéntica. Ésta debe ser apreciada desde el *punto de vista del Estado*, que tiene la tarea de gestionar centralmente situaciones sociales diversificadas, que se expresan en un sistema complejo de necesidades. La diversidad está en la sociedad y la unidad está en el Estado que la *construye*.<sup>69</sup> Su visión de un Estado que conforma lo social, le da su coherencia, encuentra aquí un terreno ejemplar de aplicación. De allí, por otra parte, un cambio radical en las condiciones de la gestión del sistema educativo. A los planes vagos de los grandes reformadores, sobre todo preocupados por afirmar sus principios generosos, él opone una concepción técnica extremadamente precisa de las

66. Guizot, *Mémoires*, t. III, p. 65.

67. Discurso citado del 21 de abril de 1844, en *Défense de l'Université et de la philosophie*, p. 55.

68. "El Estado", decía de Broglie, "ofrece y debe ofrecer a las poblaciones, de grado en grado, una instrucción apropiada a sus necesidades" (discurso citado del 21 de abril de 1844, p. 219). En el informe de su viaje a Alemania, Victor Cousin había alabado el sistema prusiano de instrucción primaria que separaba las escuelas elementales (*Elementarschulen*) para las clases inferiores y las escuelas burguesas (*Bürgerschulen*, *Stadtschulen*) para las clases más acomodadas (ob. cit., pp. 190 ss). Guizot, en este ámbito, traspone a las clases sociales lo que en otro momento había elaborado en materia de educación de cada individuo. Así como no puede tener un principio fijo y general de educación válido para todos los individuos, no puede tampoco proponer una escuela única. El Estado institutor se adapta a la variedad de las necesidades sociales engendradas por la diferencia de clase, de la misma manera que el pedagogo se adapta a la diversidad de caracteres y de talentos de los niños que tiene a su cargo. Traspone al nivel de las clases sociales el principio de Rousseau de adaptación de la educación a lo *natural* del niño.

Aquí debemos cuidarnos de no confundir este enfoque diferenciador con un simple utilitarismo de la enseñanza que haría derivar la diversidad de las formas pedagógicas del sistema de las necesidades prácticas ligada a la división del trabajo social. El enfoque de Guizot está relacionado principalmente a los problemas del orden político y de la organización social; no se confunde con la idea de adaptación de una mano de obra a las necesidades de la industria, que en la misma época defendían numerosos manufactureros. Véase sobre este punto L. Trénard, "L'enseignement sous la monarchie de Juillet", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1965, t. XII.

69. Véase su intervención sobre este punto en la discusión de la ley de 1833. En particular, *Histoire parlementaire*, t. II, p. 70.



instituciones educativas. Guizot tiene el culto del detalle. "Lejos de rechazar los detalles, era esencial descender pacientemente hasta el último grado del orden de los hechos", escribe en su *Informe al rey sobre la ejecución de la ley del 28 de junio de 1833*.<sup>70</sup>

Si la noción de universalidad se define finalmente en Guizot como un principio de orden de la diversidad, entonces ya no tiene en absoluto la connotación democrática que mantiene en el enfoque liberal-republicano.<sup>71</sup> La instrucción no es un medio para hacer progresar la igualdad entre los hombres. Su meta es volver coherente una sociedad que se apoya en la desigualdad de las facultades. Su objeto es prevenir el peligro democrático definido como *confusión social*.

### Principio de positividad

El progreso socialmente indiferenciado de la instrucción y de la educación, entonces, no podría ser considerado como automáticamente positivo. La diferencia con la posición liberal clásica es aquí considerable. Para esta última, la educación del pueblo era necesariamente benéfica.<sup>72</sup> Ciertamente, Guizot comparte la opinión según la cual la agitación social está siempre vinculada a una forma de ignorancia.<sup>73</sup> Pero por encima de todo le teme al "falso saber": "Hoy no conozco nada más perjudicial para la sociedad, y para el pueblo mismo, que la *mediocre sabiduría popular*, y las ideas vagas, incoherentes y falsas, sin embargo activas y poderosas, con las que se llena la cabeza".<sup>74</sup> Esta noción de "falso saber" tiene una doble dimensión. En el campo del conocimiento, traduce la existencia de un desfase entre las facultades del individuo y el nivel de los conocimientos con los cuales él fue puesto en contacto. La instrucción deviene perversa cuando transgrede la

70. *Rapport au Roi sur l'exécution de la loi du 28 juin 1833*, París, 1834, p. 2. Guizot vigilará todo meticulosamente, llegando al punto de tomar conocimiento de las listas de libros adquiridos por las bibliotecas de las escuelas normales de provincia y escribir para solicitar que ciertas obras sean retiradas y otras agregadas.

71. En su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet observa por ejemplo que "la instrucción bien dirigida corrige la desigualdad de las facultades" (p. 216). Para él, el estado futuro de la especie humana evolucionaba en una triple dirección: 1) destrucción de las desigualdades entre naciones; 2) progreso de la igualdad en un mismo pueblo, y 3) perfeccionamiento real del hombre.

72. Véase É. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, t. II, en particular el párrafo 3 del capítulo III, "La educación del pueblo".

73. "La ignorancia vuelve al pueblo turbulento y feroz; ella lo transforma en un instrumento a disposición de los facciosos [...] Cuanto menos esclarecida la multitud, más es influida por el error y la seducción" (*Essai sur l'instruction publique*, 1816, p. 5).

74. *Mémoires*, t. III, pp. 64-65.

distribución naturalmente desigual de las facultades entre los hombres.<sup>75</sup> Pero este desfase produce sus efectos negativos por el hecho de que engendra un *efecto de perturbación del imaginario social*. El mal saber conduce a desestabilizar la relación que el individuo mantiene con su posición social: es producción de una representación ilusoria de sí.<sup>76</sup> Entonces lleva a los individuos a pensarse diferentes a lo que son y a basar una reivindicación de modificación de su estado a partir de esa diferencia. En una palabra, se transforma en causa de desorden social, creando falsas esperanzas. Producidas por la ilusión, éstas caerán necesariamente en el desengaño y se transformarán entonces en inquietud, luego en irritación. Hablando de la necesidad de limitar en esta perspectiva el acceso a la enseñanza secundaria, Guizot explica: "Por algunos talentos felices que la instrucción científica y clásica desarrolla y arranca útilmente a su condición primigenia, cuántas mediocridades contraen allí gustos y hábitos incompatibles con la condición en la que deberían estar. Y una vez alejados de su esfera natural, no sabiendo ya qué ruta trazarse en la vida, no producen otra cosa que seres ingratos, descontentos, a cargo de otros y de sí mismos".<sup>77</sup> El sistema de instrucción entonces debe ser concebido de tal manera que no produzca una "raza de hombres inquietos y descontentos".

¿Pero cómo conciliar esta concepción abiertamente reproductora de la enseñanza con la problemática individualista de la movilidad y del ascenso social? En efecto, hay allí un problema lógico. Si el sistema de instrucción debe ser adaptado al estado social de manera estricta, termina por no haber otra perspectiva que la reproducción de aquél. Una muy interesante memoria de Renouard, impresa en 1824 por la Sociedad de la Moral Cristiana,<sup>78</sup>

75. Guizot presupone esta distribución como prácticamente estable, incluso si se desplaza hacia arriba con el progreso de la civilización. Es un fenómeno relativo.

76. Ilusoria porque el ser inferior no sabe leer la diferencia entre el saber bueno y el malo. No percibe su mal saber y de alguna manera queda literalmente alienado por éste. Este enfoque es muy esclarecedor pues permite entender la extraña simetría de los derroteros de Guizot y de Marx.

77. Exposición de los motivos de la ley sobre instrucción primaria, ob. cit., p. 7. Véase igualmente el capítulo I de su *Ensayo sobre la instrucción pública*: "Es un mal, un gran mal, esta manía, extendida por todos lados en todas las clases de la sociedad, de venir confusamente, y a todo riesgo, a abreviar en las fuentes eruditas [...] Ello forma muchos espíritus inquietos, enfermos, muchas existencias vacías y agitadas que pesan sobre la sociedad, para recaer dolorosamente sobre sí mismas", dirá en la Cámara de Diputados el 29 de mayo de 1835, al presentar el presupuesto de instrucción pública (*Histoire parlementaire*, t. III, p. 403).

78. A.-C. Renouard, *Considérations sur les lacunes de l'enseignement secondaire en France*, París, 1824. Guizot había hecho el 13 de septiembre de 1824 el informe sobre las memorias presentadas a ese concurso sobre la instrucción de las clases medias. Renouard fue consejero de Estado y par de Francia bajo la monarquía de Julio.

reconocía la dificultad. "No se debe concluir de estas reflexiones", <sup>79</sup> escribe el autor, "que soñemos con retener por la fuerza a los individuos en el lugar en el que nacieron, ni a envidiar al antiguo Egipto su herencia de las profesiones". <sup>80</sup> ¿Pero cómo superarla? La solución de Renouard consiste en apostar en la posibilidad de una especie de transferencia de la ambición. Para él, el hombre no debería pensar solamente, incluso si es capaz de hacerlo, en salir de su estado. Podría a la vez ejercer una profesión modesta y esclarecer su propio medio gracias a sus conocimientos. <sup>81</sup> Así, cada clase debería poder producir su propia elite. Sustituye el esquema de la movilidad individual transsocial, con la idea de una movilidad limitada. Evidentemente estamos allí en el corazón de la contradicción doctrinaria. Pues la idea de un poder social difuso en el cual está implicada toda una red de organizadores encastados en los diferentes niveles del sistema social presupone una relativa estabilidad de las clases cuya ideología meritocrática se acomoda mal. La teoría doctrinaria de las elites y de las capacidades termina en efecto por tropezar en el punto a partir del cual se degrada en una celebración del orden social existente, en una apología apenas disimulada de la resignación social. <sup>82</sup> El gobierno de los espíritus se muestra ahora como una vulgar policía del orden. <sup>83</sup> Finalmente esta visión sólo mantiene coherencia en el nivel de las "grandes capacidades", las que se encargan de la dirección de la sociedad. Siendo poco numerosas, se presupone en efecto que sus cualidades propias —el genio— trascienden la regla común de movilidad limitada. Sólo ellas pueden concentrarse sin dificultad en la cima de la sociedad, sea cual fuere su punto de origen. De allí proviene, además, la excesiva sobrevalo-

79. Renouard acababa de escribir: "Hay que evitar las pérdidas inútiles de fuerza y los gastos sin beneficio. Darles a los jóvenes una educación extraña a sus necesidades y a los hábitos de su condición, exponerlos así a la continua tentación de dejar el destino social que la naturaleza les indicaba, es proveerles un funesto servicio. El mundo está demasiado lleno de gente a la que los malos estudios de colegio sólo le han procurado una semiciencia, demasiado imperfecta para ser útil y acompañada por demasiada ambición para que se resignen a la profesión que dio de vivir a su padre. Del polvo de los bancos de colegio sale ese enjambre de ociosos que no saben ni combinar fuertemente sus ideas ni trabajar con sus manos" (ob. cit., p. 14).

80. Ídem, p. 17.

81. Para Renouard, los desórdenes en la clase obrera se relacionan con el hecho de que sus "buenos elementos" tienen como mérito principal poder abandonarla. La clase, entonces, ya no está encuadrada (ob. cit., p. 19).

82. "Si la vanidad de algunas familias", escribe Renouard, "se hallara herida por la especie de inferioridad social que la creación de las nuevas escuelas populares parezca suponer a menudo en aquellos que las frecuentan, no habrá que asustarse por estas repugnancias, que no se apoyarán sino en el rechazo a someterse a las desigualdades establecidas" (ob. cit., p. 93).

83. El análisis de esta inversión será objeto del capítulo IX, "Le travail de l'expérience".

ración de ese pequeño número de hombres esclarecidos, los únicos llamados a guiar a la sociedad. <sup>84</sup>

La cuestión de los maestros se encuentra en el centro de esta contradicción. En efecto, tienen algo así como una doble naturaleza. En tanto agentes educativos, están determinados por su función de agentes auxiliares de la dirección intelectual y moral de la sociedad. En tanto individuos, forman una clase social condicionada por su ingreso, su modo de vida, su origen. Guizot describe el problema con una clara conciencia de la dificultad que conlleva. "Un buen maestro de escuela", dice en 1833, "es un hombre que debe saber mucho más de lo que enseña, a fin de enseñarlo con inteligencia y con gusto; que debe vivir en una humilde esfera y que sin embargo debe tener el alma elevada [...] Formar maestros que se acerquen a semejante modelo es una tarea difícil". <sup>85</sup> Los maestros son, a la vez, pueblo y elite, en ellos debe cohabitar esa dualidad: "Un alma elevada y una imaginación calma, una acción enérgica en una esfera estrecha, la inteligencia de los grandes objetivos y una resignación sincera para un rol oscuro, esas son las condiciones requeridas a los maestros primarios". <sup>86</sup> Es esta separación entre la utilidad de su misión y la austeridad de sus condiciones de vida lo que habrá que contener para preservarlos de la dinámica del descontento, que en ellos constituiría un "verdadero" saber. <sup>87</sup> De allí el rol clave de las escuelas normales donde se forman los maestros, y la atención extraordinariamente meticulosa que Guizot le presta a su organización.

El régimen de Julio acordó mucha atención a esta cuestión, que estuvo en el corazón de muchos debates, sobre todo cuando los maestros comenzaron

84. "Los hombres esclarecidos", escribe también Renouard, "son los únicos que cuentan en la vida real y activa del género humano [...] En cuanto a los individuos de los que se compone la masa ignorante, se parecen a esos ceros que por sí mismos no tienen ningún valor, y que no sirven para otra cosa que dar valor a las cifras significativas" (ob. cit., pp. 23-24).

85. Exposición de los motivos de la ley sobre la instrucción primaria, discurso en la Cámara de Diputados del 2 de enero de 1833, en *Histoire parlementaire*, t. II, p. 13.

86. *Informe al rey sobre la aplicación de la ley de 1833*, p. 7.

87. Este problema está en el centro de la circular que Guizot envía a los maestros el 14 de julio de 1833. Después de haber celebrado la grandeza de su misión, les dice: "No obstante, señor, y no lo ignoro, la previsión de la ley, los recursos que posee el poder, no lograrán nunca hacer que la simple profesión de maestro comunal sea tan atractiva como útil. La sociedad no podría devolverle a aquél que se consagra a esa tarea todo lo que él hace por ella. No se puede hacer fortuna, no se puede adquirir renombre con las obligaciones penosas que se cumplen [...] Es necesario que lo sostenga y lo anime un sentimiento profundo de la importancia moral de sus trabajos; que el austero placer de haber servido a los hombres y secretamente contribuido al bien público se transforme en el digno salario que sólo le da su conciencia. Su gloria es no pretender nada más allá de su oscura y laboriosa condición, de agotarse en sacrificios que apenas son tenidos en cuenta por aquellos que se benefician con ellos, de trabajar finalmente para los hombres pero sólo esperar su recompensa de Dios" (en O. Gréard, ob. cit., t. II, p. 23).

a existir colectivamente. En 1838, la sección de moral de la Academia de Ciencias Morales y Políticas considera urgente tratar de manera profunda el problema. Lanza un concurso sobre el siguiente tema: "Qué perfeccionamientos podría recibir la institución de las escuelas normales primarias, considerada en sus relaciones con la educación moral de la juventud". El informe que Jouffroy presenta el 13 de junio de 1840 sobre las memorias recibidas<sup>88</sup> constituye uno de los más interesantes documentos publicados durante la monarquía de Julio. Resume con vigor y claridad la percepción doctrinaria de una contradicción emblemática del régimen.

En el punto de partida de su análisis, la constatación ya establecida por Guizot: cómo gestionar el contraste entre la importancia y la grandeza moral de la misión del maestro y la humildad de su condición material. De un lado, tiene entre manos el destino de Francia, e incluso de la humanidad, agrega pomposamente Jouffroy, y del otro tiene una casa pobre y recibe apenas el pago del empleado doméstico peor remunerado. En esas condiciones, prosigue Jouffroy, hay dos alternativas. O bien los maestros comprenden la naturaleza de su misión y, puesto que son esclarecidos, entienden la medida de la mezquindad de su suerte. Odiarán entonces a la sociedad y los que tengan el destino del país en sus manos serán sus enemigos secretos e implacables. O bien no la comprenden, ¿pero cómo pueden entonces cumplir su misión? Contradicción que Jouffroy resume en términos sorprendentes: "¿Cómo podrían los maestros moralizar a los niños, que ellos modelan según vuestra intención [...] si no los iniciáis en vuestras opiniones, si no saben qué es la religión, el orden, las leyes, la sociedad, *si, en una palabra, guardando vuestro secreto y escondiéndolo, les ocultáis el objetivo diciéndoles que vayan allí, y pidiéndoles educación sin darles la inteligencia?*"<sup>89</sup> Es en este sentido que los maestros están en el corazón del proyecto de gobierno de los espíritus. "O bien le negáis las luces al maestro", prosigue, "y entonces podrán tener la humildad de su condición, pero no tendrán la capacidad de

88. Véase *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III, pp. 314-358.

89. Informe citado, pp. 349-350 (mi subrayado). La visibilidad es una trampa, podríamos decir utilizando la fórmula de Roustang. Pero es una trampa para el centro y no para la periferia. El principio panóptico sólo tiene sentido como proyecto o como fantasma cuando se lo aplica al problema de la vigilancia. Desarrolla una tecnología *pasiva*. A la inversa, en materia de educación, y de gobierno de los espíritus en general hay que apoyarse en tecnologías *activas*. El dispositivo *ver-ser visto* no es comparable al de *actuar-ser ayudado*. El primero es unívoco, el segundo es interactivo. La dificultad del proyecto de gobierno de los espíritus que evoca aquí Jouffroy se vincula al hecho de que requiere una gestión de la visibilidad, de la sombra y de la luz, que plantea radicalmente el problema de la relación del Estado con sus agentes. Por eso es imposible entender los aparatos de dominación como simples dispositivos *anónimos*, sin sujetos. No hay poder que pueda ser ejercido sin agentes, sin "cómplices" activos.

su tarea; o bien se las dais, y entonces habréis creado al mismo tiempo la capacidad y la rebelión".<sup>90</sup>

Dos soluciones son posibles para resolver esta contradicción: "Una es perfecta: la dedicación con muchas luces; la otra es más práctica: el contento con muy poco". O bien el maestro se transforma en una especie de sacerdote laico. ¿Pero se puede pensar que una clase tan numerosa esté compuesta sólo por hombres excepcionales dedicados a su santa misión? O bien es necesario instaurar un tipo de escuelas normales que pueda formar maestros rurales —es sobre todo en ellos en quien piensa Jouffroy— que ya estén contentos con haber llegado a esa posición. "Maestros", precisa Jouffroy, "que no tengan nada en común con esos semisabios, vanos y vacíos, llenos de palabras y de orgullo, que se vanaglorian de haber creado algunas escuelas normales, pero que, sabiendo aproximativamente lo que enseñan a sus niños, en las escuelas normales no habrán perdido nada de los hábitos simples de las clases de la sociedad de donde se los ha elegido cuidadosamente y adonde volverán a vivir, ni de los sentimientos de piedad y de costumbres puras".<sup>91</sup> Propone en consecuencia hacer que las escuelas normales sean más austeras y más rústicas, suprimir en ellas todo elemento de lujo, todo lo superfluo intelectual. Hay que combinar el rigor de una reorganización de esas escuelas y cultivar la elevación moral de sus alumnos, en tanto de alguna manera el ministro de Instrucción y los directores de escuelas normales comparten ese trabajo.

¿El proyecto era viable? Los hechos responderán negativamente. Allí reside la falla del proyecto doctrinario de gobierno de los espíritus: ellos no podían gestionar su hegemonía en una sociedad libre sin echar mano a una vasta red de auxiliares, pero no quisieron reconocer a éstos como iguales.

#### *Principio de perfectibilidad y principio de maleabilidad*

De Condorcet a Benjamin Constant, de Helvetius a John Stuart Mill, el pensamiento liberal se organiza alrededor de una filosofía del progreso. El individuo es perfectible: ese credo optimista pone el problema de la educación en el centro de la acción liberal a comienzos del siglo XIX, pronto bajo la República. Los doctrinarios creen ellos también en el progreso. La historia de la civilización de Guizot es una historia del progreso. Pero se dedica al desarrollo de la sociedad y no a las transformaciones del individuo. Guizot es relativamente determinista en este aspecto: concibe al individuo como un producto social; es *individuo social* y no individuo atomístico. Por eso en él la educación es más un medio de gobierno que un instrumento de emancipación

90. Ídem, p. 350.

91. Informe citado, p. 356.

individual. Se trata de "hacer los hombres que el Estado necesita"<sup>92</sup> y no de apuntar, como en Mill, a un acrecentamiento de la felicidad individual en una perspectiva utilitarista. La educación acompaña el movimiento de la civilización sin ser su principal fuerza motorizadora.

Para Guizot, la educación puede contribuir a una mejor adaptación del hombre a la sociedad, pero ésta no puede cambiarlo. "La educación no nos da un carácter", escribe; "lo más que puede intentar es dirigir el que hemos recibido de Dios hacia el bien".<sup>93</sup> Estamos aquí en las antípodas de todas las teorías revolucionarias sobre el modelado a priori del hombre y de la sociedad que él critica abiertamente en su ensayo de 1816. En los planes propuestos en materia de instrucción a la Asamblea Constituyente y a la Asamblea Legislativa, él ve el símbolo de esa utopía transformadora radical basada en el orgullo de la razón. "El hombre", escribe, "como el dios de Platón, creía haber concebido en su pensamiento el verdadero tipo del universo, y era importante modelar el mundo real, que él no consideraba más que como una materia inerte y desordenada, según las formas ideales y las leyes primitivas que finalmente acababa de descubrir. Esos creadores mortales se apropiaron de la sociedad como el Eterno se había apropiado del caos, y pretendieron tener el poder de la palabra divina."<sup>94</sup> Guizot insiste al contrario en la lentitud, y desde cierto punto de vista el límite, de ese gobierno realista de los espíritus al que sin embargo asigna una función primordial en el dispositivo de gobierno de las sociedades modernas. Así observa en sus *Memorias* a propósito de toda su acción cultural: "Ni la lentitud inevitable de ese progreso intelectual, ni la lentitud mucho más notable aun de su influencia pública me desanimaban: es una pretensión un poco orgullosa querer enderezar las ideas de una época; aquellos que la conforman deben resignarse apenas a ver despuntar su éxito".<sup>95</sup> No se trata solamente de una constatación que tomaría su partido a posteriori de una cierta forma de fracaso pasado. Desde sus primeros escritos en los *Annales de l'éducation*, Guizot en efecto no dejó de hacer el elogio de la paciencia necesaria en toda empresa educativa. Paciencia correspondiente al peso de

92. Guizot, *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*, París, 1816, pp. 8-9.

93. "Des modifications que doit apporter dans l'éducation la variété des caractères" (1811), en *Méditations et études morales*, p. 215. Para Guizot, hay que "estudiar la naturaleza del niño, reconocer qué disposición es predominante en él, hacer de esta disposición el hecho central de su educación, no para combatirla, sino para ayudarla en su desarrollo" ("De l'inégalité des facultés, de ses inconvénients et des moyens de les prévenir" [1811], ídem, p. 236).

94. *Essai sur l'instruction publique* (1816), p. 37. Ambición que contrasta además, observa Guizot, con la poca atención prestada en los hechos a los problemas de puesta en práctica y de organización del sistema educativo propiamente dicho.

95. *Mémoires*, t. III, p. 172.

los lugares comunes que constituyen la cultura profunda de toda sociedad, el zócalo a partir del cual se regulan los comportamientos y las opiniones.<sup>96</sup>

El rechazo doctrinario a los principios de perfectibilidad y de maleabilidad no obstante sigue siendo ambiguo. Es "antiutópico", si se quiere, de una doble manera. Lo es positivamente cuando Guizot denuncia a los sistematizadores y la violación fantasmática de la realidad por parte de la ideología, esbozando un análisis que podríamos calificar con un lenguaje moderno de antitotalitario. Lo es negativamente cuando la lucidez de la inteligencia y el sentido de los límites se transforman insensiblemente en un pesimismo vagamente resignado.

### El Estado sociólogo

"Todo gobierno, para asegurar su supervivencia, debe satisfacer las necesidades de la sociedad que dirige y buscar sus raíces en los intereses morales y materiales de su pueblo."<sup>97</sup> Ejercicio del poder y conocimiento de la sociedad son naturalmente indisociables para Guizot. Gobernar supone tener una "inteligencia de las necesidades generales de la sociedad".<sup>98</sup> Guizot desarrolla continuamente este tema: "Hay que apropiarse firmemente de la sociedad, estudiar en todos los aspectos lo que desea",<sup>99</sup> "estudiar las necesidades y sondear su naturaleza".<sup>100</sup> En otras palabras, el buen príncipe es un fino sociólogo. "Los hombres que están encargados de la dirección del orden social", escribe entonces, "tiene una necesidad imperiosa de conocer tanto la teoría de la sociedad que tienen que gobernar como la teoría de las instituciones que son sus medios de gobierno. Entiendo por teoría de la sociedad el conjunto de hechos que constituyen el estado de esta sociedad y de las leyes según las cuales esos hechos se unen y coexisten".<sup>101</sup> Sin este conocimiento, prosigue Guizot, "el gobierno camina sin rumbo, sin plan y sin objetivo: la razón no preside ninguna de sus obras; es juguete de los acontecimientos y de las innumerables combinaciones imprevistas que acarrea la permanente fermentación de los elementos sociales".<sup>102</sup>

96. Véase sobre este punto "Des idées du Tasse en matière d'éducation" (1812), en *Méditations et études morales*, ob. cit.

97. Guizot, *APPL*, t. I, N° 3, septiembre de 1817, p. 274.

98. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, p. 244.

99. Ídem, p. 122.

100. *Du gouvernement...* (1820), p. 155.

101. Nota III en *De la souveraineté et des formes de gouvernement*, de F. Ancillon, París, 1816, p. 14 (texto traducido y anotado por Guizot).

102. Íbidem.

El derrotero de esos textos escritos de 1816 a 1821 se inscribe en la problemática de la *política científica* y del *gobierno racional* que se desarrolla a comienzos del siglo XIX. Todo el liberalismo, en el sentido más amplio del término, se reconoce en esos temas que pueden encontrarse tanto en Madame de Staël como en Guizot, en Auguste Comte o en Saint-Simon o Royer-Collard. Incluso Lamartine escribirá un ensayo sobre este tema.<sup>103</sup> La idea, así como la expresión, es entonces extremadamente banal, como ya hemos visto. Reenvía a la preocupación por conjurar una triple amenaza: el retorno de los gobiernos arbitrarios, el desencadenamiento de las pasiones políticas, la disolución social. Invocar el recurso a una política científica es primero tratar de conjurar el espectro napoleónico. En efecto, el azar, lo arbitrario, la voluntad inconstante alimentan el despotismo, a ojos de los liberales. Éste, según la expresión de Madame de Staël, “prescinde de la ciencia política como la fuerza prescinde de las luces”.<sup>104</sup> Poner en práctica un gobierno racional es también ralentizar el movimiento de exacerbación de las pasiones, como subraya Saint-Simon con insistencia en la primera parte de su obra *Del sistema industrial*. Hay que objetivar la política para poder terminar con la revolución, dice en todas partes. “El análisis y el encadenamiento de las ideas en un orden matemático”, explica incluso Madame de Staël, que aquí representa la opinión liberal corriente, “tienen esa ventaja inapreciable de alejar de los espíritus hasta la idea misma de oposición. Todo tema que deviene susceptible de evidencia se aparta del dominio de las pasiones”.<sup>105</sup> Cada vez menos se discutirá en el orden político y moral como ya no se discute más en el orden de la física. Hablar de política racional es finalmente tratar de indagar en las entrañas de la sociedad para comprender y curar los males ocultos que la agitan.

Los tres puntos amenazantes referidos antes se entrelazan a comienzos del siglo XIX para hacer de ese tema uno de los pivotes esenciales del sentido común liberal. En esas condiciones, no es sorprendente el extraordinario desarrollo de las tentativas que apuntan a un enfoque matemático de los hechos sociales a partir de este período. El gran historiador de esos problemas, Westergaard, hablará de los años 1830-1850 como de la “era del entusiasmo estadístico”.<sup>106</sup> Laplace y Condorcet, a fines del si-

103. Lamartine, *Sur la politique rationnelle* (octubre de 1831), Ginebra, Slatkine, 1977.

104. *De la littérature considérée...*, p. 216.

105. Ídem, p. 217.

106. H. Westergaard, *Contributions to the History of Statistics*, Londres, 1932. Este entusiasmo comienza además más temprano en Francia. Sobre esta historia, véase *Pour une histoire de la statistique*, t. I (único aparecido), París, Contributions, 1976, publicado por el INSEE; S. Woolf, “Contribution à l'histoire des origines de la statistique: France 1789-1815”, en Seminario Louis Bergeron de la EHESS “La Statistique en France à l'époque napoléonienne”, Bruselas, 1981; J.-C. Perrot, *L'Âge d'or de la statistique régionale française (an IV-1804)*, París, Société des

glo XVIII, habían abierto el camino a un movimiento que se amplifica bajo la monarquía constitucional.<sup>107</sup> El primer volumen del *Recuento general de la administración de la justicia criminal* aparece en 1827. Thiers instaura en 1833 un sistema sofisticado de estadísticas concernientes al comercio exterior. El primer tomo de la *Estadística general de Francia* es publicado en 1832. Obras teóricas destacadas acompañan este progreso. André-Michel Guerry, director de la estadística criminal en el Ministerio de Justicia, da a conocer en 1833 su *Ensayo sobre la estadística moral de Francia*. En 1829, la aparición del primer número de los *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*,<sup>108</sup> escrito por Parent-Duchâtelet, Villermé, Esquirol y Orfila, señala el comienzo de un prodigioso desarrollo. Pero es sobre todo la obra de Quételet, *Sobre el hombre y el desarrollo de sus facultades, o ensayo de física social* (1835) que da el paso al frente más importante a nivel metodológico, dando nacimiento a la sociología descriptiva.<sup>109</sup>

La lenta lucha de la cifra para hacer retroceder el juicio aproximativo en beneficio de un enfoque científico de los hechos sociales no basta, sin embargo, para caracterizar esta búsqueda de un conocimiento más profundo de la sociedad.

En efecto, es significativo que el enfoque estadístico haya sido criticado aun cuando sólo estaba haciendo sus primeros balbuceos. El *efecto real de conocimiento* inducido por las estadísticas es constantemente discutido desde el punto de vista de las dificultades de interpretación que ellas implican. “La estadística puede enunciar el hecho, pero no podría explicarlo”, dirá Jean-Baptiste Say resumiendo el debate.<sup>110</sup> Pero no alcanza esta argumen-

Études Robespierristes, 1977; P.-G. Marietti, *La Statistique générale en France*, París, 1949; las comunicaciones de B. Lécuyer, “Les statistiques démographiques et sociales et les statisticiens durant la Restauration”, y de G. de Bertier de Sauvigny, “Science et politique dans la France de la Restauration”, presentadas en el coloquio “Sciences, médecine et technologie sous la Restauration”, París, MSH, septiembre de 1983.

107. Condorcet había sido un precursor. Su *Cuadro general de la ciencia que tiene por objeto la aplicación del cálculo a las ciencias políticas y morales* fue publicado en 1795. Véanse también los textos reunidos en Condorcet, *Mathématique et société*, París, 1974. Quételet pondrá como epígrafe de su obra *Sobre el hombre* una frase de Laplace, extraída de su *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*: “Apliquemos a las ciencias políticas y morales el método basado en la observación y el cálculo, método que nos ha sido tan útil en las ciencias naturales”.

108. Véase el artículo que les consagra Lécuyer en el volumen colectivo citado del INSEE.

109. “El hombre como individuo”, escribe Quételet en una carta de 1832, “parece actuar con la mayor libertad; su voluntad parece no conocer límites, y sin embargo, cuanto mayor es el número de individuos que observamos, en mayor medida la voluntad individual se borra y deja paso al predominio de la serie de los hechos generales, que dependen de causas en virtud de las cuales la sociedad se conserva” (citado por M. Perrot, volumen del INSEE, p. 133).

110. J.-B. Say, “Statistique et arithmétique politique”, en vol. II de *Cours complet d'économie politique*, en *Oeuvres de J.-B. Say*, París, 1852, t. III, p. 483. En ese texto de 1828-1829, que



tación metodológica para atemperar en algunos el entusiasmo estadístico reinante.<sup>111</sup> La manera como Guizot concibe en julio de 1833 su gran encuesta sobre la ejecución de la ley del 28 de junio sobre instrucción da testimonio de ello. Dirigiéndose a los redactores para expresarles su intención, escribe: "No podría contentarme con el conocimiento de los hechos exteriores y materiales que, hasta ahora, han sido sobre todo el objeto de las investigaciones estadísticas en torno a la instrucción primaria, como el número de escuelas, el de alumnos, su edad, las diversas clasificaciones que se pueda establecer entre ellos, las sumas afectadas a este empleo, etc. Esas informaciones son de una utilidad incontestable, y yo no descuidaría ningún medio para volverlas más exactas y completas. Pero no por ello importa menos conocer a fondo el régimen interior de las escuelas, la aptitud, el celo, la conducta de los maestros, sus relaciones con los alumnos, las familias, las autoridades locales, en una palabra, el estado moral de la instrucción primaria y los resultados definitivos".<sup>112</sup> Guizot opone claramente el "conocimiento exterior" de lo social, que procuran las estadísticas, y el "conocimiento interior", al que debe conducir una encuesta cualitativa. La diferencia de perspectiva con la encuesta llevada a cabo en el año V por François de Neufchâteau, entonces ministro del Interior, sobre el mismo objeto es impactante. El cuestionario que este último dirige a las administraciones centrales de los departamentos es esencialmente cuantitativo.<sup>113</sup> La perspectiva sigue siendo la de las enumeraciones en la tradición de la aritmética política clásica. Las pocas preguntas cualitativas son únicamente políticas. Tiene como objetivo informar al Directorio sobre la fidelidad republicana de los maestros y evaluar la penetración de las ideas revolucionarias en la escuela.<sup>114</sup> No se aborda ni la pedagogía ni el funcionamiento de la institución escolar. Es un cuestionario administrativo envuelto en una encuesta política.<sup>115</sup> para sim-

retoma su curso en el Conservatorio de Artes y Oficios, Say cita largamente a Quételet y discute metodológicamente el problema de las inducciones y de las correlaciones.

111. A partir de 1820, los diarios y las revistas darán un amplio eco a los trabajos de gente como Villermé o Parent-Duchâtelet. La opinión pública estaba muy interesada.

112. Carta del 28 de julio de 1833, en *Rapport au Roi sur l'application de la loi de 1833*, París, 1834, pieza N° 68, pp. 235-237.

113. El texto de este cuestionario es reproducido por J. Ozuf, "Les statistiques de l'enseignement primaire au XIX<sup>e</sup> siècle", volumen citado del INSEE.

114. Neufchâteau preguntaba por ejemplo: "¿Los alumnos han recitado o escrito la Declaración de los derechos y de deberes, el Acta constitucional?", "¿La Constitución y los libros republicanos son conocidos en las escuelas?".

115. Ya en 1793, el Comité de Salvación Pública había instituido "comisarios observadores" encargados de informar sobre las necesidades y el estado de ánimo de los departamentos. Volney había sido nombrado para esta tarea en el Oeste. El objetivo era redactar "cuadros"

plificar, el INSEE más las Informaciones Generales.<sup>116</sup> La encuesta de Guizot no se le parece.<sup>117</sup> Es más preciso y, a la vez, centrado en otros objetos. Su intención es evaluar una institución, su funcionamiento y sus resultados. Entra en el detalle de los métodos de enseñanza, los libros utilizados, el mobiliario de clase existente; se informa con precisión de la situación moral y material del maestro, de sus aptitudes, de sus relaciones con los alumnos, de su modo de inserción en la vida local. La encuesta no tiene solamente por función recolectar informaciones para Guizot. Éste insiste largamente en la comunicación directa entre el poder y los maestros que la encuesta permite instaurar, significando la solicitud del Estado con respecto a estos últimos.<sup>118</sup> De allí la importancia de las modalidades prácticas de la encuesta, del modo de recolección de las informaciones. "Los hechos de este tipo", escribe Guizot a los rectores, "no pueden ser recolectados de lejos, por correspondencia y por cuadros. Son indispensables visitas especiales, conversaciones personales, la *visión inmediata* de las cosas y de los hombres, para reconocerlos y apreciarlos bien".<sup>119</sup> Este procedimiento caracteriza al nuevo tipo de encuesta, bautizada por comodidad "encuesta social", que comienza a desarrollarse bajo la monarquía de Julio.<sup>120</sup> Villermé o Parent-Duchâtelet insistirán también algunos años más tarde en la importancia del contacto directo entre el observador y el observado, en la necesidad de reproducir

que permitieran comprender las resistencias a la Revolución y detectar las regiones peligrosas y las clases retrasadas.

116. Rosanvallon se refiere al Instituto Nacional de Estadísticas (INSEE) y a la policía política interna de Francia desde comienzos del siglo XX (*Renseignements Généraux*). [N. del T.]

117. El cuestionario de Guizot es reproducido en el *Rapport au Roi* de 1834, pp. 246-247.

118. Sobre la base de los materiales reunidos en esta encuesta, P. Lorrain publicará en 1837 su *Tableau de l'instruction primaire en France*. "Cerca de 500 inspectores", escribe en su introducción, "partieron juntos, a la señal dada, escalaron montañas, descendieron a los valles, atravesaron los ríos y los bosques, y llevaron a las aldeas más lejanas, las más aisladas, las más salvajes, la prueba viviente de que el gobierno de allí en más no quería permanecer extraño a la educación del más humilde ciudadano" (p. III). Se puede recordar que Guizot se había tomado el cuidado de enviar personalmente a cerca de cuarenta mil maestros el texto de la ley de 1833, invitándolos a confirmarle directamente su recepción (lo hará un tercio de ellos).

El pedido de encuestas fue durante la monarquía de Julio un medio para algunos obreros de llamar la atención sobre su suerte.

119. Carta a los rectores del 28 de julio de 1833, en O. Gréard, ob. cit., t. II, p. 49.

120. M. Perrot, *Enquêtes sur la condition ouvrière au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Hachette, 1972; G. Leclerc, *L'Observation de l'homme*, París, Seuil, 1979; H. Rigaudiat-Weiss, *Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, París, 1936. Muchas de estas encuestas publicadas en los años 1840 (Villermé, Buret, Boyer, Blanqui, Ducpétiaux) fueron reeditadas recientemente por EDHIS; *La Prostitution à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle* de Parent-Duchâtelet fue reimpressa en 1981 por Seuil (versión resumida presentada por Alain Corbin).



el lenguaje de las personas interrogadas. "La mirada es la primera de las propedéuticas", dice justamente Michelle Perrot en este punto.<sup>121</sup>

La encuesta social es primero un medio de producir visibilidad, de disipar para el Estado la opacidad de lo social, de develar lo que hay subterráneo, escondido en los repliegues más íntimos de la sociedad. Promoviendo esas encuestas, el Estado reconocía implícitamente que la sociedad le era extraña y que está frente a él como un viajero en una comarca lejana y desconocida. En el siglo XVIII, son los relatos de viajes exteriores los que apasionan la opinión y movilizan a los mejores observadores. Después de haber visitado Egipto y Siria, Volney publica la primera encuesta verdaderamente científica, llevada a cabo a partir de la explotación de un cuestionario sistemático.<sup>122</sup> La tradición del viaje prosigue más adelante, pero cambia de objeto: son los *viajes interiores* los que parece necesario efectuar. Como si hubiera algo extraño en el seno mismo del país que se gobierna. El temor a las clases peligrosas, el miedo a una nueva irrupción de los bárbaros en las profundidades de lo social se conjugan para hacer de la encuesta social uno de los pivotes del nuevo tipo de gubernamentalidad que se está elaborando.<sup>123</sup>

La encuesta social es también un medio para observar el cambio, entender la innovación y evaluar sus efectos benéficos y perturbadores. En ese sentido, es historia del presente, captación de la aceleración de los tiempos y del trabajo de la civilización moderna. La Academia de Ciencias Morales y Políticas, como se sabe, jugó un rol motorizador en el desarrollo de estas encuestas.<sup>124</sup> Con ellas, el Estado se vuelve a la vez sociólogo y juez de la sociología. Al mismo tiempo que afirma su necesidad de conocer las necesidades y consagra así al que todavía no se llama sociólogo como uno de sus auxiliares indispensables, se preocupa en efecto por distinguir la "buena" sociología. Ésa es su contradicción. Quiere a la vez conocer, volver

121. Ob. cit., p. 30. "Tanto es el cuidado que yo desearía aplicar en esta encuesta", escribe Villermé, "que seguí al obrero desde su taller hasta su vivienda. Entré con él, lo estudié en el seno de su familia; asistí a sus comidas. E hice más: lo vi en sus trabajos y en su arreglo, he querido verlo en sus placeres, observarlo en los lugares de sus reuniones. Allí, escuchando sus conversaciones, mezclándome a veces, he sido, sin que lo sepa, el confidente de sus alegrías y de sus quejas, de sus lamentos y de sus esperanzas, el testigo de sus vicios y de sus virtudes" (*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, París, UGE, 1971, p. 30).

122. *Voyage en Égypte et en Syrie* (1786), París, Mouton, 1959. Véase igualmente sus *Questions de statistique à l'usage des voyageurs*, París, 1795, que marcan una fecha capital en la historia de la sociología.

123. Los trastornos sociales de 1831 a 1834 contribuyeron fuertemente a desencadenar esta necesidad de encuestas. Véase igualmente en nota 115 el rol de los "comisarios observadores" de 1793.

124. Se encuentra la lista de estas encuestas consultando las *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*.

manifiesto y dominar los efectos de un saber autónomo. Oscila entre el ideal de un gobierno científico y la tentación de un gobierno de la ciencia.

Es por eso que termina insensiblemente por no saber ya por qué quiere saber, erigiendo progresivamente su teoría de la sociedad como juez de los hechos sociales mismos. El gran debate sobre los méritos respectivos de la estadística y de la economía política, intelectualmente crucial, que tuvo lugar alrededor de los años 1830, es en este sentido muy instructivo. En un artículo publicado en 1830, Rossi escribe: "Los hechos no se constatan fácilmente, y las cifras que sirven para traducirlos a menudo son más azarosas que las ideas. De éstas, la razón es su buen juez [...] Entonces es más seguro tratar con ideas que con hechos, y para nosotros la economía política es más veraz que la estadística".<sup>125</sup> Este argumento metodológico permite a la "teoría social" librarse de una confrontación con los hechos, reenviando al exterior de toda explicación científica los fenómenos perturbadores del orden social. Es en ese movimiento que echa raíces, como veremos, la rutinización de la inteligencia política.

De esta manera se puede entender el divorcio que se efectúa poco a poco entre la perspectiva higienista y los medios doctrinarios. Los higienistas se interesan en la patología urbana y en la patología industrial para tratar de comprender las raíces de las enfermedades sociales y curarlas. "La revista", escribían en 1829 los promotores de los *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* en el programa de su primer número, "se propone esclarecer la moralidad, disminuir el número de enfermedades sociales [...] Las faltas y los crímenes son enfermedades de la sociedad que hay que empeñarse en curar". Piensan como Ducpétiaux que "más vale tener escuelas que horcas y prisiones".<sup>126</sup> Guizot abandona en el transcurso de su experiencia gubernamental esta perspectiva, que al principio también era la suya. Allí, otra vez, la perspectiva del gobierno de los espíritus se muda en policía del orden. La evolución de la obra de un Villermé es típica de este deslizamiento. Primero médico higienista, precursor de Quételet por sus trabajos sobre la desigualdad frente a la muerte, la desigualdad de talla en los barrios ricos y en los pobres, se transforma luego en un observador muy moralizador, aunque por cierto atento, de la vida social. Su *Cuadro* muestra bien el viraje que se opera en este punto en los años 1840.

125. *Revue française*, N° XIV, marzo de 1830, pp. 1-2; el artículo reseña el "Recuento general de la administración de la justicia criminal" para 1828. Say desarrolla igualmente esta oposición entre estadística y economía política.

126. É. Ducpétiaux, "De la peine de mort", 1827, citado en el informe que hace de él el *Journal de la Société de la Morale Chrétienne*, t. IX, p. 309.

## VIII. La dinámica del conservadurismo

### El liberalismo inhallable

Soberanía de la razón, ciudadano capacitario, poder social, gobierno de los espíritus: esas diferentes aristas de la cultura política doctrinaria esbozan un objeto global cuya figura se nos resiste extrañamente. No hay concepto político usual que pueda captar adecuadamente ese objeto para darle la unidad de su nombre. El concepto genérico de liberalismo, sobre el cual nos hemos apoyado en los capítulos precedentes para establecer en su diferencia la singularidad de esta cultura política doctrinaria, ya no nos es muy útil desde el momento en que hay que tratar de calificarlo positivamente.<sup>1</sup> Sólo era una especie de andamiaje. Andamiaje, además, precario ya que reposaba sobre la presuposición de un fundamento estable que nos hemos cuidado de demostrar cada vez que nos referíamos a Benjamin Constant, a John Stuart Mill o a Alexis de Tocqueville, por ejemplo. Ciertamente, esta *resistencia a la calificación* no proviene de un déficit lingüístico. Si sólo se tratara de un simple problema de nominalismo, no sería difícil plantear un "liberalismo doctrinario", o incluso hablar de "guizotismo",<sup>2</sup> para hablar de nuestro objeto. Para tratar de entender esta cuestión, que sentimos, aun confusamente, que se encuentra en el corazón de este trabajo, hay que tomar otro camino. Si constantemente la sorteamos con astucias, en el fondo no era más que por artificio de exposición. Hasta ahora nos hacía falta hacer como si existiera un "pensamiento político de Guizot", claramente inscripto en una obra que hemos recorrido en todos los sentidos. Pero hemos llegado al punto donde

1. Salvo, obviamente, que reduzcamos el liberalismo a una simple crítica del despotismo, sin entrar en el detalle de éste, y a una defensa de las libertades, sin definir las.

2. Se observará que el sufijo "ismo" jamás fue adosado al nombre de Guizot bajo la monarquía de Julio aun cuando tenía un uso muy difundido. Se hablaba por ejemplo de "bucheismo" [por Philippe Buchez], "sansimonismo", "fourierismo"; véase G. Matoré, *Le Vocabulaire et la société sous Louis-Philippe*, Ginebra, Droz, 1951, que analiza las condiciones de desarrollo del vocabulario político en los años 1830.

la productividad de esa facilidad metodológica se agota. La razón de ello es clara. Guizot y los doctrinarios no son solamente "autores" cuyos escritos tendrían una existencia únicamente relativa al campo de los problemas de su tiempo: ¿cómo terminar la revolución?, ¿qué es una sociedad democrática posrevolucionaria?, ¿cómo superar la disolución social? La particularidad de su estatus reside en efecto en el hecho de que han sido indisociablemente intelectuales y hombres de acción. A la dificultad clásica de superar los límites estrechos de la historia de las ideas,<sup>3</sup> se agrega en efecto la dificultad de procesar la relación entre su teoría y su práctica. Lo que hay que captar es una cultura política imbricada en una práctica gubernamental, lo que en Italia se denomina "cultura de gobierno". Para ello nos hace falta encontrar una intersección dinámica entre la historia de las ideas y la historia política, o la historia sin más; abolir también la distancia entre la filosofía política y la historia política como campo de interacción entre el arte de gobierno y las determinaciones propias de la vida social.

Imposible "pensar a Guizot" por fuera de esta perspectiva. Ello implica naturalmente no separar sus escritos y su práctica y no constituir como objetos autónomos las diferentes fases que podríamos estar tentados de discernir en esos dos niveles. Su obra no puede ser entendida más que como el *sistema histórico de su interacción*. Una obra es a la vez proyecto y prueba. Punto de vista que implica una doble exigencia:

Rechazar la facilidad que consiste en oponer al teórico de la Restauración con el práctico de la monarquía de Julio. En tanto el pasaje de uno al otro es entendido en términos de puesta en práctica de ideas, de pasaje al acto; con todas las dificultades inherentes a semejante pasaje como se pueda describir clásicamente.

Resistir a la tentación de fragmentar una experiencia en una sucesión de "fases" y de "figuras": el intelectual liberal de oposición, el teórico del gobierno parlamentario, el oportunista burgués, el ministro reaccionario,

3. Superarla consiste en considerar una obra como situada en el campo problemático sobre el cual trabaja. Las "ideas" no existen en ese sentido sino como ensayos de respuesta a cuestiones, tentativas de reestructurar el campo de los posibles y de conjurar las desgracias de la historia a través de la formación de representaciones de lo social y de lo político que reestructuren su inteligibilidad. Punto de vista que implica evidentemente considerar las "ideas" como infraestructurales, y de rechazar la ruptura entre el mundo y la representación que nos hacemos de él. Me inscribo aquí en la perspectiva de Quentin Skinner, puesta en práctica en su bello libro *The Foundations of Modern Political Thought*. Además del prefacio de esta obra, remitirse a dos artículos donde trata esta cuestión de método: "Motives, intentions and the interpretation of texts", *New Literary History*, vol. III, 1972; "Some problems in the analysis of political thought and action", *Political Theory*, 2, 1974. En esta perspectiva, que es mía también, no es pertinente oponer los "grandes textos" y los "pequeños escritos oscuros", en los cuales se podría leer más claramente las intenciones y los problemas que una época trata de resolver. No deben leerse los grandes textos como "teóricos" ni los pequeños remitirlos a la "práctica".

el protestante dogmático, etc. Ese modo de recorte, a menudo inherente al género biográfico en el cual se explora temáticamente y/o cronológicamente las diferentes caras de un personaje y de su historia,<sup>4</sup> deja en efecto escapar lo esencial. El modo técnico de exposición se transforma en una trampa de la que uno no se puede separar, asegurando una coherencia artificial a través de la referencia a una vaga "evolución" del personaje.

Imposible además "pensar la monarquía de Julio" por fuera de esta intersección. En nuestra perspectiva, la historia del régimen de Julio y la obra de Guizot, en efecto, deben superponerse y entrelazarse. Y encontramos allí una dificultad enorme que se vincula al hecho de que esta historia es generalmente entendida desde un ángulo socioeconómico:<sup>5</sup> emergencia de la burguesía como clase dirigente, auge del capitalismo industrial y nacimiento del movimiento obrero, etc. Ahora bien, Guizot y los doctrinarios parecen situarse en un primer abordaje por fuera de este enfoque económico. Ciertamente trabajan para el advenimiento del reino de las clases medias, pero es esencialmente una *clase política* lo que intentan organizar.<sup>6</sup> Paralelamente, es impactante constatar hasta qué punto los problemas económicos e industriales les interesan poco. El testimonio de Rémusat es formal en este punto. Hablando de los años 1840, informa: "Los asuntos se imponían por sí mismos, pero parecía que era *bueno para la gente grosera*; los ministerios de Comercio, de Obras Públicas, incluso de Finanzas, eran abandonados a hombres de segunda o de tercera línea, a hombres sin talento, sin influencia, sin ardor, sin ambición, que no sabían ni ver, ni mostrar el lado grande de las cosas, ni hacer que los intereses sean interesantes, por decirlo de alguna manera. Mal estudiados, mal preparados, mal discutidos, los pocos proyectos de ley que contenían mejoras un poco notables parecían cosas indiferentes, formalidades a cumplir, de las que los ministros no se preocupaban. En ocho años, Guizot no abrió ni una sola vez la boca para tales temas; cuando se hablaba de ello, él se iba".<sup>7</sup> En los ocho tomos de sus *Memorias*, de hecho, Guizot no habla jamás de economía. La Revolución Industrial, de la cual es contemporáneo, no parece preocuparle. Por ejemplo, no dice una palabra durante el gran debate de 1842 sobre la ley de construcción de ferrocarril-

4. A propósito de Guizot, pienso por ejemplo en el libro de Douglas Johnson, *Guizot, Aspects of French History (1787-1874)*, Londres, 1963. Título de sus capítulos: "El pensamiento político", "La educación y la instrucción pública", "El gobierno Soult-Guizot", "Guizot y 1848", "La política exterior", "La historia", "El protestantismo".

5. Ninguna obra reciente, además, se ha consagrado estrictamente al período 1830-1848, a excepción del trabajo de Philippe Vigier, *La monarchie de Juillet*, París, PUF, 1962, colección "Que sais-je?".

6. Véanse los capítulos "La nueva ciudadanía" y "La consagración de las capacidades".

7. Rémusat, *Mémoires*, t. IV, p. 12. Sobre la prudencia económica del gobierno de Julio, ver Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. VI, pp. 37-40.

les, que iba a jugar un rol tan importante para el desarrollo económico del país.<sup>8</sup> En su correspondencia con Luis Felipe, los problemas económicos y sociales nunca son evocados.<sup>9</sup> En las raras ocasiones en las que se interesa por esos temas, cuando es ministro del Interior en el gabinete de Lafitte, lo hace sólo en la medida en que tienen una incidencia sobre el orden público.<sup>10</sup> Óptica clásica de "policía" que Adam Smith y los padres fundadores del liberalismo económico justamente se habían propuesto superar. Sólo las cuestiones aduaneras lo movilizan después de 1840. Pero la perspectiva es únicamente hacer de ello un instrumento de política exterior y de mantenimiento del equilibrio social interior.<sup>11</sup> Es el "mantenimiento de la paz y del orden europeo" lo que le preocupa cuando propone la unión aduanera franco-belga en 1842.<sup>12</sup> No sueña, como Carné o los sansimonianos, con una "burguesía explotando a Europa como una gran fábrica, organizándola como una colmena de abejas, constituyendo simultáneamente en su seno el mandarinato de la ciencia y la jerarquía del trabajo".<sup>13</sup>

Guizot ciertamente no es el único en desinteresarse de la economía en esta época. No se debe olvidar que, aun bajo la Restauración, la economía política seguía siendo considerada una disciplina sospechosa, a causa del lazo que parecía mantener con el medio de los ideólogos y la filosofía del siglo XVIII en general.<sup>14</sup> Los medios legitimistas y ultras veían en la industria

8. Thiers mismo era muy reticente sobre el desarrollo ferroviario. Hablaba de "locuras de la paz".

9. Copia de esta correspondencia en los archivos del Val-Richer.

10. Véase por ejemplo el discurso del 16 de octubre de 1830 (discusión del proyecto de ley para un adelanto de treinta millones al comercio), en *Histoire parlementaire*, t. I, pp. 125-129, y discurso del 18 de septiembre de 1830 (a propósito de la legislación sobre la importación de cereales), ibídem.

11. Guizot es un proteccionista de razón, mucho más por necesidad que por convicción de doctrina económica. Sobre la defensa del "sistema protector", pronunció dos importantes discursos el 25 de marzo de 1845 (*Histoire parlementaire*, t. IV, véase particularmente pp. 544-545), y el 1 de abril de 1846 (ídem, t. V, pp. 106-135). Además, no se debe olvidar que las primeras organizaciones patronales que se ponen en práctica en la época —el Comité de Industriales del Este (1835) con Jules-Albert Schlumberger, el Comité de Intereses Metalúrgicos (1840) con el marqués de Louvois y Schneider, el Comité de Hulleras Francesas (1840), la Asociación por la Defensa del Trabajo Nacional (1846) de Mimerel— se dan como principal objetivo luchar contra las importaciones extranjeras.

Sobre este problema, ver igualmente S. Mastellone, *La politica estera del Guizot (1840-1847)*, Florencia, La Nuova Italia, 1957, especialmente la segunda parte, "La politica doganale del Guizot"; P. Clément, *Histoire du système protecteur en France depuis le ministère de Colbert jusqu'à la révolution de 1848*, París, 1854.

12. Véase Guizot, *Mémoires*, t. VI, pp. 276-296 sobre este punto.

13. L. de Carné, "De la démocratie aux Etats-Unis et de la bourgeoisie en France", en *Des intérêts nouveaux en Europe depuis la Révolution de 1830*, París, 1838, t. I, p. 147.

14. Véase L. Le Van-Mesle, "La promotion de l'économie politique en France au XIX<sup>e</sup> siècle,

la fuente de un materialismo que reprobaban y de una depravación moral y familiar de los obreros. Durante la misma monarquía de Julio, las doctrinas liberales e industrialistas penetran mal. Es más bien la escuela de la economía política cristiana la que tiene la voz cantante.<sup>15</sup> Bastiat no logrará ser un segundo Cobden. Los debates ingleses finalmente sólo tendrán un eco bastante débil en Francia. Lo que moviliza la atención durante este período son los problemas sociales y políticos. Apuntar los proyectores sobre la historia económica e industrial de la monarquía de Julio no permite captar sus resortes esenciales. El interés que se le puede otorgar a los años 1830-1848 se atenúa cuando sólo se los comprende como una etapa del desarrollo capitalista. Porque, al mismo tiempo, nos vemos llevados fatalmente a cambiar de perspectiva para juzgar a Guizot. Nos encontramos reducidos a pensarlo como un "productor de orden al servicio de la burguesía" y a enfocar su obra como una "ideología" al servicio de la misma clase. De la misma manera, no captamos la naturaleza histórica y política de la monarquía censitaria si nos contentamos con instituir la retrospectivamente como fase de transición, primer balbuceo limitado de un régimen democrático moderno, cuyo sentido verdadero poseeríamos nosotros. La referencia a una no consumación del liberalismo político es igualmente engañosa.

Hay que tratar de comprender la monarquía de Julio *a partir de sí misma*, es decir, de sus ambiciones, de las tareas que quería fijarse, de las representaciones en las cuales se inscribía su acción y del trabajo de su experiencia. Es sólo con esta condición que se puede esperar resolver el problema de la calificación que permanecía dividida entre la referencia a las *ideas* liberales (al menos en el orden político) y la constatación de las *prácticas* conservadoras. Habremos comprendido la monarquía de Julio cuando no nos sintamos obligados a calificarla como un régimen híbrido "liberal-conservador", cuya esencia sería puramente inmediata a la mediocridad del justo-medio que la caracteriza.<sup>16</sup>

## La ecuación francesa

"Decidida a no sufrir las ordenanzas de julio de 1830, Francia quería una revolución que no fuera revolucionaria y que le diera, al mismo tiempo, el

jusqu'à son introduction dans les facultés", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXVII, abril-junio de 1980.

15. Gérando, Villeneuve-Bargemont, Buret, Droz, Duchâtel.

16. Es lo que se le puede discutir al enfoque tipológico de René Rémond (*La Droite en France*, París, Aubier, 1968, 2 vols.).

orden y la libertad.<sup>17</sup> Guizot y todos los vencedores de Julio concebían 1830 en esos términos. Términos naturalmente a priori contradictorios. ¿Cómo explicar, en efecto, que un orden finalmente durable pueda encontrar su origen en una ruptura brutal del orden y de la legalidad? Dicho de otra manera, ¿cómo pretender terminar la revolución de 1789, con su cortejo de desbordes y de golpes de fuerza (desde 1793 hasta el Imperio), a través de una revolución que, al parecer, consistía justamente en un nuevo golpe de fuerza? Enérgicamente atacada en este punto débil por los legitimistas, la monarquía de Julio seguirá enfrentada durante toda su existencia al problema de la justificación y de la coherencia de su fundamento. No hay que sorprenderse, en esas condiciones, de que esta cuestión intelectualmente decisiva haya ocupado un lugar preponderante en todos los escritos y los discursos del período. El desafío era considerable. Porque detrás de ese déficit original se perfilaba de manera radical otro cuestionamiento a la idea de clausura de la Revolución Francesa, con la cual el nuevo régimen se identificaba.

La argumentación de Guizot es esencialmente jurídica e histórica. Jurídicamente, era necesario establecer la legitimidad del régimen, es decir, su inscripción en el principio de herencia monárquica, según el sentido técnico preciso que este término tenía en la época. Tarea peligrosa, ya que el rey había sido obligado por la insurrección a abandonar su trono. Tarea lógicamente imposible, lo que llevará a algunos autores a hablar en ese contexto de "cuasilegitimidad".<sup>18</sup> Guizot, que quizá emitió algunas palabras imprudentes,<sup>19</sup> pronto se dio cuenta de la trampa que representaba ese concepto. No paró de borrarlo, de dos maneras. Primero, insistiendo en el carácter estrictamente dinástico de la revolución de Julio. Defiende el principio de herencia monárquica mientras hace notar la habilidad de los legitimistas: "Todas las herencias de razas reales han comenzado; comenzaron cierto día, y algunas terminaron. La nuestra comienza. La vuestra termina".<sup>20</sup> Luego, recurriendo en otro registro a una definición más amplia de la legitimidad,

17. Guizot, *Trois générations, 1789-1814-1848*, París, 1863, p. 182 (este libro fue retomado como prefacio a la edición de los discursos parlamentarios de Guizot).

18. Véase sobre este punto M. Barbé, *Étude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*.

19. Aunque siempre se defendió enérgicamente, él mismo fue acusado de haber hablado de cuasilegitimidad. Eso sólo es posible en discusiones privadas, a menos que él haya hecho corregir el informe del *Moniteur*, pero nada permite establecerlo. Guizot informa que es *Le Figaro* el que inventó la expresión de cuasilegitimidad (véase su discurso del 3 de enero de 1834 en la Cámara de Diputados, en *Histoire parlementaire*, t. II, p. 189).

20. Discurso en la Cámara de Diputados el 15 de enero de 1844 (a propósito de las manifestaciones legitimistas en Belgrave Square, en ocasión del viaje del duque de Bordeaux a Londres), en *Histoire parlementaire*, t. IV, p. 167.

la misma que había utilizado para justificar 1789. "Señores", dirá así en la Cámara de Diputados, "observo el gobierno de Julio no como *cuasilegítimo*, sino como plenamente legítimo, como el gobierno más legítimo en su origen, pues fue la obra de la razón pública y de la necesidad".<sup>21</sup> La revolución de Julio surgió a la vez de una ruptura en la forma (el cambio de dinastía) y de una continuidad en el fondo (el mantenimiento del principio monárquico). "Cuando la parte destructiva de la revolución de Julio quedó consumada", explicará, "e incluso mientras se consumaba, mientras caía el trono de Carlos X, en ese mismo momento, gracias a ese instinto, a esa electricidad de buen sentido que se apodera de las más grandes masas de hombres, fue evidente que Francia era monárquica, que no podía buscar su salvación fuera de esa condición".<sup>22</sup> Esta declaración es destacable. En efecto, consiste en una acumulación de pequeños golpes de borramiento ("incluso mientras", "en ese mismo momento") destinados a suprimir la primera confesión (la "parte destructiva") con la que se abre la frase. Movimiento retórico ejemplar de la dificultad frente a la que se encontraban los hombres de Julio para reducir la contradicción entre su objetivo y su origen.

La argumentación histórica de Guizot apunta paralelamente a depurar el acontecimiento, a despojarlo de su materialidad (la insurrección) para sublimarlo en su significación (rematar 1789). En esas condiciones, 1830 se convierte en el advenimiento de un sentido casi exterior a los actores. Las jornadas de Julio son liberadas del espectro de soberanía del pueblo que ellas podían vehicular. "No tenemos la pretensión de haber hecho el gobierno de Julio", dirá; "ha sido hecho por una potencia muy superior a la nuestra y a la de los hombres: lo ha hecho un decreto de la Providencia, ejecutado por los brazos del pueblo francés".<sup>23</sup> La revolución de Julio se transforma en un cuasiacontecimiento, que reúne el doble carácter de ser ruptura y continuidad al mismo tiempo, accidente y necesidad a la vez. "Es el singular carácter de este acontecimiento", resume Guizot, "que al mismo tiempo que, en su modo de ejecución, fue imprevisto para todos, en el fondo era, desde un tiempo atrás, previsto por todos como inevitable, y aceptado casi por todos como necesario".<sup>24</sup>

21. Discurso citado del 3 de enero de 1834, p. 189.

22. *Ibidem*.

23. Discurso en la Cámara de Pares del 16 de febrero de 1833, en *Histoire parlementaire*, t. II, p. 102.

24. Discurso en la Cámara de Diputados del 25 de noviembre de 1830, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 155. Siempre se insiste en la rapidez de la revolución, como si ella no hubiera quebrado la esencia de la monarquía constitucional de 1814. "Gracias a las conquistas de 1789", escribe también, "el estado social de Francia ha sido regenerado; gracias a la victoria de 1830, sus instituciones recibieron en un día las principales reformas que necesitaban" (discurso del 11 de septiembre de 1830, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 64).

Este sutil análisis de julio de 1830, que algunos podrían calificar como dialéctico, sin embargo sólo encontró su pleno efecto demostrativo en otro terreno histórico: el del paralelo con la revolución de Inglaterra en el siglo XVII. "Teníamos el espíritu lleno de la revolución de 1688", escribe Guizot en sus *Memorias*, evocando este período.<sup>25</sup> En efecto, la comparación entre 1830 y 1688 domina la interpretación de las jornadas de Julio, dando un punto de referencia a la vez esclarecedor y confirmatorio.

En verdad, no es solamente a partir de 1830 cuando los historiadores y los políticos franceses estuvieron tentados de entender el pasado o de anticipar el porvenir a partir del caso inglés. Desde mediados del siglo XVII se comienza a trazar el paralelo entre los Estuardos y los Borbones, ya sea por simpatía por la experiencia inglesa o por necesidad de argumentos contra la monarquía francesa.<sup>26</sup> Pero es sobre todo durante la Restauración cuando el interés por esta comparación se desarrolla. Villemain publica en 1819 los dos volúmenes de su *Historia de Cromwell*.<sup>27</sup> Aunque advierte que "esas similitudes externas que parecen ofrecer los hechos principales se desvanecen ante la multitud de circunstancias particulares y locales",<sup>28</sup> naturalmente está pensando en Francia cuando escribe su libro. Madame de Staël, Augustin Thierry, Mignet, Chateaubriand, Saint-Simon, por citar sólo algunos,<sup>29</sup> multiplican las alusiones cuando no escriben directamente sobre

25. *Mémoires*, t. II, p. 19.

26. Véase O. Lutaud, *Des révolutions d'Angleterre à la Révolution française*, La Haya, Nijhoff, 1973.

27. La publicación de ese libro inició un debate sobre el rol de los grandes hombres en la historia y Villemain fue acusado de minimizarlo. A pesar de su falta de genio, esta obra merece ser señalada como el primer ejemplo de la nueva manera de escribir historia que va a encontrar sus títulos de nobleza con Mignet, Guizot y Thierry. Véase el artículo que le consagra este último en *Le Censeur européen* del 21 de junio de 1819 (retomado en *Dix ans d'études historiques*, t. III de las *Oeuvres* citadas de Thierry, pp. 350-357).

28. Villemain, ob. cit., t. I, p. VII.

29. Madame de Staël observa en el tomo I de sus *Considérations...* que "el mismo movimiento en los espíritus produjo la revolución de Inglaterra y la de Francia de 1789. Una y otra pertenecen a la tercera época de la marcha del orden social, al establecimiento del gobierno representativo, hacia el cual el espíritu humano avanza en todas partes" (p. 15). Saint-Simon publica en 1814 su folleto *Borbones y Estuardos* y lo retoma en 1822. Augustin Thierry publica en *Le Censeur européen* una serie de artículos sobre la historia inglesa entre 1817 y 1819; véase particularmente su artículo "Sur la révolution de 1688", del 5, 11 y 17 de noviembre de 1819: "Nosotros también tuvimos nuestra revolución de 1688; ya no es una prueba a realizar para nosotros", escribe (*Oeuvres*, t. III, p. 384). Chateaubriand publica en 1826 un corto estudio, *Cuatro Estuardos*; por otra parte, no hay que olvidar que su *Ensayo sobre las revoluciones*, de 1797, que se proponía responder a la pregunta: "¿Se consolidará la revolución francesa?" (Pléiade, p. 433), ya había hecho el paralelo con la Revolución Inglesa. Mignet presenta la historia de la Revolución Inglesa en el Ateneo en 1823-1824. Sobre este punto véase Y. Kniebier, *Naissance des sciences humaines: Mignet*, p. 58.

el tema. En *De los medios de gobierno y de oposición* (1821) y *Del gobierno de Francia desde la Restauración* (1820), Guizot acumula igualmente las referencias a la historia inglesa. Compara, por ejemplo, el rol de Southampton y de Clarendon en 1655 con el de Serre, Royer-Collard y Jordan en 1817.<sup>30</sup> Igualmente se apoya reiteradas veces en el ejemplo inglés para denunciar la ilegitimidad y la precariedad de todo poder absoluto en su curso sobre la historia de los orígenes del gobierno representativo. El viraje de 1820 naturalmente había vuelto la comparación más evidente. Stendhal puede escribir en esta época, en los artículos que enviaba a Inglaterra: "Desde hace dos o tres años, comenzamos a entender a Inglaterra".<sup>31</sup> Observación significativa: el "misterio inglés"<sup>32</sup> sólo se disipa ahora para los franceses porque descubren el paralelismo de sus dos revoluciones. Guizot llegará a escribir en el prefacio del primer tomo de su *Historia de la revolución de Inglaterra*: "Tal es finalmente la analogía de las dos revoluciones, que la primera jamás hubiera sido bien entendida si la segunda no hubiera estallado".<sup>33</sup> El ejemplo inglés aclara el sentido de las vicisitudes de la Restauración francesa, pero al mismo tiempo Francia es erigida simétricamente como verdad de Inglaterra. La simplicidad y la unidad de la Revolución Francesa dan la clave al caso inglés más complejo, pues la revolución del otro lado del canal de la Mancha fue "una extraña mezcla de elementos en apariencia muy contradictorios, a la vez aristocrática y popular, religiosa y filosófica, invocando cada vez leyes y teorías, proclamando tanto un nuevo yugo para las conciencias como su plena libertad".<sup>34</sup>

No obstante, durante esos diez últimos años de la Restauración, la comparación término a término de las dos revoluciones sigue siendo prudente en cuanto a precisión. Guizot no anuncia un 1688 para Francia, y sus dos primeros volúmenes publicados en 1826 y 1827 están además consagrados

30. *Du gouvernement...* (1820), p. 46.

31. Stendhal, *Esquisses de la société parisienne, de la politique et de la littérature*, crónicas de 1825-1829, t. II, París, Le Sycomore, 1983, p. 169.

32. Tomo la expresión de François Furet.

33. Prefacio de abril de 1826, p. XII. Hablando del libro de Villemain, a quien felicita por haber observado y juzgado la revolución de Inglaterra desde el seno de la Revolución Francesa, Guizot llega a decir que se trata para él de "explicar cómo un francés puede creer que la historia de la Revolución Inglesa no ha sido escrita de una manera plenamente satisfactoria, y que le está permitido intentarlo" (idem, p. XVII). Cuando Guizot publica en 1854 sus dos volúmenes sobre Cromwell, Augustin Thierry le escribirá para felicitarlo: "Cromwell no podía ser bien entendido en el siglo XVIII, lo que de él dice Hume lo demuestra, y dudo que los ingleses de hoy cuenten con todos los elementos para ver claramente a esta gran figura que, sin embargo, les pertenece. La insólita obra de Carlisle [sic] y su fracaso me parecen una prueba de lo contrario. Hacía falta que un francés ponga la mano allí y creo que hacía falta además que ese francés fuera usted" (carta no fechada, Archivos Nacionales: 42 AP 246, pieza 22).

34. Guizot, prefacio, ob. cit., p. XI.



únicamente a la historia de Carlos I.<sup>35</sup> La cuestión sin embargo ya estaba en el aire. Testimonio de ello son los libros de Mazure y de Carrel que abordan el problema de frente en obras que conocerán un éxito equivalente al de Guizot. En su *Historia de la revolución de 1688 en Inglaterra*, publicada en 1825, Mazure critica la tentación del paralelo entre los dos países. En efecto, Luis XVIII fue más sabio a sus ojos que Carlos II. "Ese hecho capital", escribe, "destruye él solo toda analogía entre las dos Restauraciones [...] Entonces, una revolución análoga para nosotros a la de 1688 sería a la vez un crimen inútil e inhábil, que incluso no tendría como motivo esa excusa común de las facciones, la libertad o la necesidad".<sup>36</sup> Las intenciones de Armand Carrel, que en 1827 publica su *Historia de la contrarrevolución en Inglaterra, bajo Carlos II y Jacobo II*, son naturalmente diferentes a las de Mazure. El fogoso publicista insiste pesadamente en el carácter de "rey-jesuita" de Jacobo II. Claramente espera, en ese sentido, un 1688 para la sociedad francesa. Hablando de las libertades conquistadas por la Revolución Inglesa, observa: "La Restauración le hizo la guerra a esas libertades. Las cuestionó una tras otra y quiso remontar uno a uno todos los grados que el poder real había descendido de siglo en siglo para conciliar su existencia con la de los intereses nuevos. Sí, la contrarrevolución le enseñó al pueblo francés que sus libertades eran incompatibles con la realeza no consentida, y que para conservar la realeza con ventaja, había que regenerarla, es decir, separarla del principio de legitimidad".<sup>37</sup> Después de Luis XVI-Carlos I, Napoleón-Cromwell, Luis XVIII-Carlos II y Carlos X-Jacobo II, planteaba claramente la cuestión del cambio de dinastía y de un Guillermo de Orange francés.

La audacia del paralelismo queda atenuada por la fuerza de las cosas después de 1830. En efecto, se trata de explicar el acontecimiento, de justificarlo, y ya no de provocarlo. Pero explicarlo a posteriori en los términos de aquellos que deseaban precipitarlo a priori. Guizot piensa en 1830 lo que Carrel decía en 1827, aunque en esa fecha lo criticaba. Lo que estaba planteado así era todo el problema del sentido de la clausura de la revolución de 1789. Cuando Guizot declara en 1830 que la revolución de Julio "surge necesariamente, como una consecuencia natural, legítima, de las faltas de la Restauración, del desarrollo de lo que había de radicalmente vicioso en su seno",<sup>38</sup> él sólo puede garantizar la apertura de una era de

orden planteándose implícitamente como jefe de una necesidad de la que antes había sido sólo humilde servidor. Al mismo tiempo que 1830 "triunfó", populariza una retórica revolucionaria que sólo puede relegar al pasado si se reivindica como encarnación de la razón y del destino. Los modestos instrumentos de la revolución anónima paradójicamente deben así erigirse en "grandes hombres" de un tipo literalmente superior para abolir el tiempo caótico de la historia, y hacer entrar a Francia en la era posrevolucionaria. El "materialismo histórico" de los historiadores doctrinarios debe borrarse y ceder el lugar a un idealismo histórico de un género nuevo.

Este idealismo histórico tiene un nombre: *conservadurismo*. A partir de la monarquía de Julio, el conservadurismo se erige en ideal posrevolucionario absoluto. Por otra parte, el término mismo "conservadurismo"<sup>39</sup> debe aquí ser correctamente entendido. No se trata de calificar vaga y trivialmente la propensión a la inmovilidad política y al mantenimiento del orden establecido. El conservadurismo como doctrina política que se elabora bajo la monarquía de Julio puede ser definido como *gestión de una sociedad posrevolucionaria*. Implica la realización de la revolución y en absoluto su negación. El conservadurismo es *resolución de la revolución*. Lejos de ser anti o contrarrevolucionario, al contrario es verdad pura de la revolución. En efecto, es en esos términos que Guizot define la tarea y la esencia del régimen de Julio. Se trata, explica, "de purgar los principios de 1789 de toda aleación anárquica",<sup>40</sup> es decir, de devolverlos a su esencia que es consumir el lento trabajo de gestación de la historia de la civilización. Hablando de las ideas de 1789, observa: "Esas ideas han servido para destruir lo que existía entonces, gobierno y sociedad, y adoptaron en ese trabajo un carácter revolucionario. Ha llegado el momento de distinguirlas y de reconducirlas a su sentido verdadero y puro".<sup>41</sup> El conservadurismo entiende así realizar la esencia de 1789, despejando el acontecimiento de todas las escorias y las contingencias (particularmente 1793) que arrastraba consigo. Clausurar la Revolución es depurarla, hacer coincidir el acontecimiento histórico y el advenimiento de la civilización moderna, reducirla a una toma de conciencia y a una manifestación práctica de las oscilaciones de la historicidad. "Uno de los grandes beneficios de la revolución de Julio", dice Guizot, "es haber emancipado el espíritu de Francia, haberla liberado de los fantasmas que la obsesionaban; le ha permitido, bajo un poder en el que Francia confía, desembarazarse de esas rutinas, de esos hábitos, de esas pasiones, de esos

35. Guizot publica de 1854 a 1856 los volúmenes III y IV, *Histoire de la république d'Angleterre et de Cromwell (1649-1658)* y el V y VI, *Histoire du protectorat de Richard Cromwell et du rétablissement des Stuarts (1658-1660)*.

36. Introducción, t. I, p. VIII (la obra es de tres volúmenes).

37. Ob. cit., p. 4.

38. Discurso del 25 de noviembre de 1830 en la Cámara de Diputados, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 156.

39. Según el diccionario Robert, el término *conservatisme* no aparece hasta 1851 en la lengua francesa. Antes sólo se habla de "parti conservateur".

40. Discurso en la Cámara de Diputados del 14 de marzo de 1838, en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 153.

41. Discurso citado del 14 de marzo de 1838.

prejuicios revolucionarios".<sup>42</sup> El conservadurismo, en esa medida, no podría ser opuesto al liberalismo. Se piensa al contrario como la consumación de éste, es la eternidad del liberalismo.

Ser conservador, en efecto, es gestionar y contemplar una sociedad que sabe que ya no tiene una revolución por delante.<sup>43</sup> Perspectiva que trastorna todas las representaciones anteriores de lo político, puesto que asigna a la historia un estado terminal estable. Incluso se puede pensar, en esta perspectiva, que el conservadurismo constituye desde el siglo XIX el ideal histórico insuperable de todos los pensamientos revolucionarios. Si ciertamente Marx no acuerda con Guizot en la datación de la clausura de la Revolución, él mismo define el comunismo como un conservadurismo. Conservador, el comunismo lo es en efecto auténticamente en el sentido de que considera abolida la política como esfera del conflicto para hacer entrar a la humanidad en el orden de la administración de las cosas, es decir, de la gestión. La unidad del siglo XIX es en este aspecto sorprendente. Si todos los autores, o casi todos, divergen en la estimación de las condiciones de realización de la revolución, al mismo tiempo están de acuerdo finalmente en la idea de una clausura posible y deseable de ésta, marcada por la entrada de la aventura humana en una temporalidad lisa. De allí el famoso apóstrofe de Guizot, a menudo mal comprendido, en su declaración de 1846 a los electores de Calvados: "Todos los partidos permiten el progreso, sólo los conservadores pueden realizarlo". En efecto, sólo los conservadores cancelan el dilema del movimiento y de la estabilidad, sólo los conservadores inscriben deliberadamente su acción en un orden regular y durable. Este tema de la regularidad vuelve como un motivo recurrente en el discurso parlamentario de Guizot. "Vivimos en un orden regular, actuamos con medios regulares", dice permanentemente.<sup>44</sup> Es en ese momento cuando el arte de la política toma su pleno vuelo. En efecto, gobernar y legislar sólo toman su verdadero sentido en una sociedad posrevolucionaria, que abolió la necesidad (vinculada por esencia con la historicidad prerrevolucionaria) para acceder al estadio de la libertad, es decir, del puro ritmo de la vida moral de los individuos.

El conservadurismo, gran idea del siglo XIX. Debemos aquí vencer nuestras evidencias primeras para considerar a Guizot como el punto extremo, y no el balbuceo, del ideal político de su siglo. A partir de él, el conservadurismo se

presenta como la finalidad obligatoria de toda política basada en la historia; si se quiere, es la última palabra de la idea de progreso.

De esa misma manera, vuelve caducas todas las divisiones políticas anteriormente existentes. Eso también es verdad en Inglaterra. Así Robert Peel en 1832 rebautiza "conservador" a su partido, consciente de que la tradicional oposición entre whigs y tories no expresaba ya el nuevo curso de las cosas y no remitía a lo esencial.<sup>45</sup> La modernidad borra todas las divisiones basadas en la definición de lo político. Reenvía a la esfera del "temperamento político" las divergencias del orden de la gestión, es decir, del arte político, para determinarse sólo en relación con una única cuestión: la fecha efectiva de la revolución. El conservador no se opone más al revolucionario, ya que todo el mundo lo es, sino al radical: aquél que sigue creyendo en la revolución delante de él.<sup>46</sup> Para el radical, él es sólo un reaccionario, que estima que la revolución está detrás suyo. Pero el reaccionario y el radical son los dos conservadores en última instancia. Marx y Guizot participan en ese sentido de una misma visión de la historia. Su deuda común con respecto a Hegel<sup>47</sup> instaura entre ellos un lazo que restablece su oposición en un campo conceptual coherente. Marx es por esta razón el anti-Guizot por excelencia.<sup>48</sup>

Esta idea de fin de la historia y de culminación de la modernidad implica que el conservadurismo sea entendido como resolución conceptual de las oposiciones entre los diferentes sistemas de filosofía política y superación práctica de los antagonismos políticos que le estaban ligados. Auguste Comte dará en esta perspectiva toda su amplitud al ideal conservador, disociándolo de la valencia negativa que podía tener cuando era reivindicado por Guizot. Su *Llamado a los conservadores* de 1855 marca bien el resultado lógico de su pensamiento y de ninguna manera constituye una excrecencia. Comte concibe, como Guizot, el conservadurismo bajo la forma de una síntesis definitiva entre el principio de orden y el de progreso. "Destinada a terminar la revolución comenzada en todo Occidente en el siglo XIV, la crisis en la que Francia se encuentra sumergida desde 1789", escribe, "aún no adquirió un carácter decisivo. Sigue oscilando entre la retrogradación y la anarquía, haciendo que siempre se pueda temer una tormenta sin solución. Sin embargo, la necesidad de conciliar radicalmente el orden y el

45. Véase lo que dice de ello Guizot en su *Sir Robert Peel*, París, 1858, p. 250.

46. "Yo sólo soy enemigo de los radicales", decía Robert Peel (Guizot, ob. cit., p. 48). Lo opuesto del conservadurismo es aquí lo que Halévy llamó el "radicalismo filosófico".

47. Contrariamente a Marx, Guizot sólo tenía un conocimiento de segunda mano de Hegel, a través sobre todo de Cousin.

48. Por ello no habrá que sorprenderse del interés constante exhibido por el marxismo ortodoxo a los "historiadores burgueses" como Guizot o Augustin Thierry en tanto ellos habían "inventado" antes que Marx el concepto de lucha de clases y hecho de una sociología el basamento de su filosofía política.

42. Cámara de Diputados, discurso del 16 de enero de 1837, en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 36.

43. "La civilización moderna ha entrado, si es posible decirlo, en la eterna verdad", escribe así Guizot en su *Histoire de la civilisation en Europe*, p. 41.

44. Aquí por ejemplo el 15 de septiembre de 1830, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 79.

progreso se experimenta cada vez más desde hace sesenta años. Ha hecho surgir gradualmente, bajo el nombre de conservadores, un partido numeroso y pujante, que se esfuerza sinceramente por eliminar a la vez a los revolucionarios y a los retrógrados".<sup>49</sup> El positivismo y el conservadurismo, entendidos de esta manera, son una sola cosa.<sup>50</sup>

Guizot finalmente está más cerca intelectualmente de Comte que de Burke en esta medida. Si comparte la crítica del artificialismo político de este último y si concibe el derecho en términos muy próximos, Guizot en efecto es globalmente extraño a la concepción burkiana de la historia. Burke es un *tradicionalista*, su referencia al tiempo es puramente acumulativa y experimental.<sup>51</sup> La historia para él no tiene *sentido*, no es movimiento de realización de una idea sino simple acumulación de la experiencia. Su conservadurismo es estático, mientras que en Guizot es de esencia histórica. Si esos dos conservadurismos pueden encontrarse en el acontecimiento, no dejan de expresar una naturaleza diferente (particularmente en su concepción del fracaso: éste es para Burke materia de la experiencia, mientras que para Guizot es el signo de la no consumación de la teoría en la historia). Por esa razón los doctrinarios se interesaron muy poco en Burke, más allá de las divergencias evidentes sobre la interpretación de la Revolución Francesa. Sólo Rémusat parece haberlo leído con atención, esencialmente para arrancarlo de la recuperación contrarrevolucionaria de la que había sido objeto constantemente. "Entre nosotros", escribe, "los escritores eminentes de la contrarrevolución han refutado el racionalismo a través del racionalismo. Opusieron idea a idea, el poder a la libertad. Sus teorías lógicamente deducidas condenan tanto el gobierno inglés como las constituciones francesas, tanto 1688 como 1789, tanto el protestantismo como la filosofía [...] Burke se hubiera ahogado bajo el régimen de Bonald o del conde de Maistre [...]"

49. *Appel aux conservateurs*, París, 1855, p. 1. El texto está fechado en agosto de 1855, "67º año de la gran crisis".

50. Comte entiende en esta perspectiva (véase su prefacio) el deslizamiento semántico progresivo del término "conservador". Primero confiscado por los retrógrados (por ejemplo, la revista dirigida por Chateaubriand y Bonald llevaba ese título), luego acaparado por los revolucionarios de 1848, designa finalmente a sus ojos el partido propio para superar los dos precedentes. Los conservadores constituyen para él una *fuerza de depuración y de rectificación*: separan a los verdaderos liberales de los puros niveladores entre los revolucionarios, y distinguen entre los retrógrados el sentimiento de resistencia ciega y crispada del verdadero deseo de orden.

51. Se entiende entonces que Léo Strauss, en *Droit naturel et histoire*, lo haya clasificado al lado de los antiguos como Cicerón, contra Hobbes y sobre todo Rousseau. Sobre la concepción burkiana de la tradición, véanse igualmente K. Popper, "Towards a rational theory of tradition", *Conjectures and Refutations*, Nueva York, 1962; J.G.A. Pocock, "Burke and the ancient constitution, a problem in the history of ideas", *The Historical Journal*, III, 2, 1960 (pp. 125-143); E. Shils, *Tradition*, The University Chicago Press, 1981.

Uno de los grandes errores de Burke fue figurarse que porque él odiaba a los revolucionarios, se entendía con los contrarrevolucionarios, y que porque compartía sus enemistades, éstos compartían sus ideas [...] Burke, demasiado ligeramente, demasiado ciegamente, siempre consideró justo y verdadero lo opuesto de lo que irritaba su bilis".<sup>52</sup>

Rémusat igualmente entendió muy bien por qué era en vano oponer en Burke el "liberal" al "reaccionario".<sup>53</sup> Pero la manera como Burke superó ese antagonismo le parece inacabada. Rémusat enfoca el debate entre el espíritu de conservación y el espíritu de revolución en el interior de una filosofía histórica de la revolución que no es la de Burke.<sup>54</sup> Si bien los doctrinarios se refieren en 1830 a 1688, no conciben entonces la revolución de Julio en los términos con los que Burke entendía la Revolución Inglesa. Para este último, 1688 no termina nada y no marca ninguna cesura en la historia, nacional o universal. No sucede lo mismo con 1830.

Aunque débil en sí mismo, el acontecimiento de 1830 está cargado de una significación capital ya que está llamado a representar la culminación de la civilización, el último destino al cual ella aspiraba después de quince siglos de un trabajo lento y atormentado. La idea misma de historia de la civilización es en efecto indisociable de la representación de su desenlace y de su clausura. Desde ese punto de vista, la historia de Francia es para los doctrinarios más caótica y más clara a la vez que la de Inglaterra y la de Estados Unidos. Esos dos países prácticamente se adelantaron a Francia en la realización de un gobierno representativo libre, pero conceptualmente están retrasados, ya que no generaron verdaderamente la idea de su experiencia.

En ese sentido, pensar 1830 y realizar el ideal conservador implica para los hombres de Julio entender Francia como el porvenir de Inglaterra y de Estados Unidos, y como superación de lo que pueda parecer que los opone. En el fondo, es la gran idea de Guizot. Cuando escribe sobre Inglaterra, se dedica principalmente a mostrar la aleación compleja de libertad y de

52. Rémusat, "Burke, sa vie et ses écrits", *Revue des Deux Mondes*, marzo-abril de 1853, p. 449 (segundo de los dos artículos consagrados a Burke). Sobre la recuperación contrarrevolucionaria de Burke, ver R. Preece, "Edmund Burke and his european reception", *The Eighteenth Century, Theory and Interpretation*, vol. XXI, Nº 3, otoño de 1980.

53. La enorme bibliografía de lengua inglesa consagrada a Burke se divide entre interpretaciones liberales e interpretaciones conservadoras. Véase el artículo "A Burke for all seasons", de W.D. Griffin y C.P. Ives, publicado en *Studies*, "Burke and his time", vol. XII, Nº 3, primavera de 1971. Sólo dos obras se destacan y tratan de comprender el "problema Burke": C.B. Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, 1980, e I. Kramnick, *The Rage of Edmund Burke. Portrait of an Ambivalent Conservative*, Nueva York, Basic Books, 1977.

54. "Se dice", escribe Rémusat, "que sólo había sido whig por accidente; eso es verdad, si se quiere decir que sólo podía serlo en un tiempo donde el debate todavía no se había dado entre el espíritu de conservación y el espíritu de revolución" (art. cit., primera parte, enero-febrero de 1853, p. 221).

tradición, de aristocracia y de democracia sobre la que se basa la monarquía. Cuando reflexiona sobre el caso estadounidense, particularmente en ocasión de la redacción de su estudio histórico sobre Washington (1839), es también porque tiene la intuición de que allí se puede leer un aspecto de la gran cuestión de las sociedades modernas: la conciliación del orden y de la democracia. "Cuanto más me adentré en el estudio del acontecimiento y del hombre", escribe a propósito de su estudio sobre Washington, "más interesado y esclarecido me sentí, tanto para mi vida pública como en mi pensamiento solitario. Pasaba y repasaba sin cesar de Francia a América y de América a Francia. Tenía delante de mí dos sociedades profundamente diversas: una antigua, católica, libre de espíritu sin libertad política, llena de tradiciones monárquicas, de recuerdos aristocráticos y de pasiones democráticas, mezclada en toda la historia, en todos los asuntos de Europa y del mundo; la otra nueva, protestante, entrenada en los hábitos republicanos aunque fiel a las costumbres legales y respetuosa de su madre patria, sin rivales, sin vecinos, aislada en el espacio, sin preocupaciones por el pasado, intrépidamente confiada en el porvenir. Esas dos sociedades acababan de consumir dos revoluciones tan diversas como ellas mismas: Estados Unidos, una revolución de independencia nacional; Francia, una revolución de refundación social; y a esas dos revoluciones sucedía, tanto para una como para la otra, el trabajo de la fundación de dos gobiernos muy diversos también, uno republicano y federativo, otro monárquico y unitario, pero ambos inspirados por el mismo deseo y tendiendo al mismo objetivo, la libertad política. Para un hombre llamado a cumplir algún papel en ese difícil diseño de la Francia de 1789, sin duda había un gran espectáculo a contemplar y grandes enseñanzas que recibir".<sup>55</sup> Para Guizot, el verdadero punto de referencia no reside solamente en la comparación entre Francia e Inglaterra sino en el triángulo Francia-Estados Unidos-Inglaterra, en tanto los dos últimos constituyen los dos polos de la modernidad.<sup>56</sup> Por un lado la antigüedad, la lenta maduración del gobierno representativo, por el otro la sociedad naciente, basada en un principio diferente pero persiguiendo el mismo objetivo. Por un lado la aristocracia atemperada por la libertad y la

movilidad, por el otro la democracia corregida por el principio federativo, regulada por el reconocimiento general de la "superioridad moral de sus jefes".<sup>57</sup> Dos puntos de partida diferentes para un mismo objetivo, el gobierno representativo. La Francia de 1830 es percibida como la síntesis y la superación de esos dos modelos porque es pensada como pura realización de ese gobierno representativo, más allá de las simples diferencias de forma política, equilibrio *conceptualmente hallado*<sup>58</sup> (y ya no pragmáticamente elaborado, como en Inglaterra y en Estados Unidos) entre el liberalismo y la democracia.

### El rescate del tiempo

Escribe Guizot en sus *Memorias*: "Si se quiere que las nobles aspiraciones de la inteligencia humana no sean impulsos estériles y relámpagos pasajeros, hay que apurarse a darle el apoyo de *instituciones permanentes*".<sup>59</sup> Realizar en 1830 la clausura de la Revolución Francesa implica en efecto una modificación de la relación que la sociedad mantiene con su propia historia. El objetivo es doble. Primero se trata de consolidar un acontecimiento, frágil por esencia, para darle un espesor formal. En otras palabras, inscribirlo en instituciones estables; rescatarlo de sus orígenes contingentes para instalarlo en su verdadera *naturaleza*. Luego hay que hacer leer ese acontecimiento —el advenimiento de la monarquía de Julio— como realización y culminación de la historia. Hacer como si fuera el resultado de una experiencia humana cuyos desvíos y sobresaltos hubieran sido borrados para guardar solamente su significación esencial. Las condiciones en las cuales se instala en 1834 la enseñanza de derecho constitucional así como los debates de 1831 y de 1842 sobre la herencia del título de par y la regencia electiva permiten

57. "A la democracia le hacen falta dos cosas para su descanso y su éxito: que se sienta amada y contenida, que crea en la abnegación sincera y en la superioridad moral de sus jefes. Solamente con esas condiciones, ella se regula desarrollándose, y puede esperar tener un lugar entre las formas durables y gloriosas de la asociación humana" (Guizot, *Étude historique sur Washington*, 1839, en C. de Witt, *Histoire de Washington et de la fondation de la république des États-Unis*, París, 1855). Ver igualmente sobre este punto sus *Mémoires*, t. IV, pp. 318-319.

58. En una perspectiva política naturalmente diferente, Edgar Quinet adhiere igualmente a esta visión de un rol particular de Francia en la historia. Confróntese este texto: "El poder aristocrático y el poder monárquico, cada uno en el pasado de Francia, han tenido siglos para desarrollarse a gusto. Queda el poder democrático, ávido, él también, de un lugar similar en el tiempo, para consumirse a su vez, de modo que, una vez consumados todos los hechos de la sociedad moderna y agotadas todas las soluciones sobre las ruinas de todas las formas, se establezca un día en sus fundamentos el orden nuevo en el que trabaja el mundo" (*De l'Allemagne et de la Révolution*, París, 1832, p. 42).

59. T. II, p. 67 (mi subrayado).

55. Guizot, *Mémoires*, t. IV, pp. 317-318. Ver sobre este punto R. Rémond, *Les États-Unis devant l'opinion française, 1815-1852*, París, FNSP, 2 vols., 1962.

56. "En el momento en que la Revolución Francesa estalló", escribe Rémusat, "esta compleja teoría [el gobierno representativo] se había realizado de dos maneras: de este lado del Atlántico por el gobierno inglés, del otro por el gobierno de Estados Unidos [...] Esos dos gobiernos son los dos puntos extremos entre los cuales debe oscilar toda sabiduría política liberal [...] No compararse ni con uno ni con otro, siempre y cuando se pueda, es ubicarse voluntariamente fuera de la experiencia" (*Politique libérale ou fragments pour servir à l'histoire de la Révolution française*, pp. 304-305). Rémusat estimaba que la balanza debía inclinarse hacia el polo inglés. Se debe poner en paralelo con la posición de Tocqueville, quien pensaba Estados Unidos como porvenir de Inglaterra (y de Francia), como ha demostrado F. Furet.

precisar el sentido de este doble objetivo y apreciar las dificultades de su puesta en práctica.

A iniciativa de Guizot, se crea en 1834 una cátedra de enseñanza de derecho constitucional. "Una disciplina como ésta, a la vez vasta y precisa", observa en su *Informe al rey*, "basada en el derecho público nacional y en las lecciones de la historia, susceptible de ser extendida gracias a las comparaciones y los análisis de otros países, debe sustituir los errores de la ignorancia y la temeridad de las nociones superficiales con conocimientos fuertes y positivos".<sup>60</sup> Para Guizot, esta enseñanza debe estar centrada en la explicación de la Carta de 1830. La idea principal es desplazar la enseñanza de la filosofía política hacia la del derecho escrito, en tanto este último es a la vez ciencia y producto de la historia.<sup>61</sup>

Pellegrino Rossi fue elegido para dar este curso. Había estado vinculado a los doctrinarios desde comienzos de los años 1820.<sup>62</sup> Éstos, en efecto, habían quedado impactados por un artículo, "Del estudio del derecho en sus relaciones con la civilización y el estado actual de la ciencia", que Rossi había publicado en 1820 en los *Annales de législation et d'économie politique*.<sup>63</sup> Allí abogaba por la superación de las oposiciones entre las escuelas histórica, filosófica y dogmática (exegética) del derecho. En el marco de esa síntesis, explicaba, podrían existir "leyes que no tendrían necesidad de apología porque se encontrarán íntegras en los sentimientos de los ciudadanos, hasta que la marcha progresiva de la civilización conduzca gradualmente a una nueva fase social y con ella a un nuevo orden de ideas".<sup>64</sup> Diez años más tarde, la monarquía de Julio abría a sus ojos esta posibilidad. Por eso respondió con diligencia a la propuesta de Guizot de hacerse cargo del curso.<sup>65</sup>

La perspectiva de Rossi es, claramente, poner en escena la continuidad

60. *Rapport au Roi sur la création d'une chaire de droit constitutionnel*, 22 de agosto de 1834, reproducido en el tomo III de las *Mémoires de Guizot*, pp. 379-382.

61. Véase su discurso del 9 de mayo de 1834, en *Histoire parlementaire*, t. II, pp. 260-262.

62. El primero en vincularse a Rossi fue el duque de Broglie. Rossi publicará en *La Revue française* diversos artículos en 1828 y 1829. Sobre los contactos entre los doctrinarios y Rossi, ver las *Mémoires de Rémusat*, t. II, pp. 78-79. Rossi se hizo célebre al publicar en 1828 su *Tratado de derecho penal*, que inspiró en todas partes profundas reformas en la concepción jurídica de la pena. Sobre Rossi, véanse H. d'Ideville, *Le Comte Pellegrino Rossi (1787-1848)*, París, 1887; L. Ledermann, *Pellegrino Rossi. L'homme et l'économiste, 1787-1848*, París, 1929, y sobre todo las recientes actas del Colloque Pellegrino Rossi, *Des libertés et des peines*, Ginebra, publicadas por la Facultad de Derecho, Georg et Cie., 1980.

63. Retomado en el tomo II de sus *Mélanges d'économie politique, d'histoire et de philosophie*, París, 1857, pp. 290-407.

64. Ob. cit., p. 405. Se observará un desarrollo cercano en Guizot en cuanto a las diferentes escuelas de la historia, en su *Historia de los orígenes del gobierno representativo*.

65. Rossi se transformará en un personaje importante de la monarquía de Julio: profesor del Colegio de Francia a partir de 1833 (en reemplazo de Say), miembro del Consejo Real de

que preside la construcción de las instituciones cuyo resultado es la Carta. "El estudio del derecho constitucional", dice en su lección de apertura, "se vincula, al igual que todas las ramas del derecho positivo, con el estudio del derecho antiguo. No existe acontecimiento que quiebre de una manera absoluta la cadena de los tiempos y de los hechos".<sup>66</sup> Su análisis de la revolución es la misma que la de los doctrinarios: 1789 resume los lentos e irresistibles esfuerzos de la nación francesa por llegar a una mejor organización social y política. Eso implica, al mismo tiempo, abolir la diferencia entre la historia de las instituciones francesas e inglesas, para constatar que con ritmos y ciclos propios ambas convergen hacia un mismo equilibrio. El dilema que opone revolución y tradición se encuentra resuelto, ya que la primera es entendida como verdad de una tradición oculta, no consumada, que condensa en el tiempo. El historiador del derecho despliega el acordeón de la historia. La "desestacionaliza", para hablar como un estadígrafo, y la restaura en su movimiento puro. Su trabajo comparatista encuentra su resultado en la constatación simple de que la disposición de los pliegues de una misma hoja aplanada puede dibujar una multitud de figuras aparentemente distintas. Esta analogía permite comprender en su obra la relación entre el principio de nacionalidad y el principio de universalidad: el primero se relaciona con el modo de plegado particular en cada caso, el segundo reenvía a la hoja en sí misma, que sería la civilización europea. Su historia del derecho constitucional se inscribe así en la historia de la civilización,<sup>67</sup> en tanto la Carta de 1830 aparece al fin de su curso como la coronación esperada de ella. El "retraso francés" recuperado de 1789 a 1830 se transforma entonces en "adelanto francés". El tumulto de la historia de Francia se desata en un parto que hace coincidir lo particular y lo universal. En efecto, es en Francia, según Rossi, donde los dos principios de la civilización europea —la *igualdad frente a la ley* (la libertad para todos) y la *unidad nacional* (reunión en un solo y mismo todo las diversas partes del Estado)— se encuentran plenamente desarrollados (Italia no realizó su unidad, Estados Unidos sigue siendo un país esclavista y federal, Inglaterra se atrasó con respecto a Francia en materia de libertad).

"De esa manera", escribe, "la reunión de esos dos grandes principios es un problema que sólo Francia resolvió hasta ahora. Es una nueva era social la que abrió, una nueva religión política que ha proclamado en el mundo".<sup>68</sup> Para él, Francia es también el porvenir de Inglaterra y de Estados Unidos.

Instrucción Pública (estuvo muy ligado a Cousin). Nombrado miembro de la Cámara de Pares en 1839, fue embajador en 1845. Luis Felipe lo había hecho noble.

66. Rossi, *Cours de droit constitutionnel*, París, 1866-1867, 4 vols., aquí t. I, p. LVII.

67. Su historia está directamente calcada de la de Guizot.

68. Lección introductoria, ob. cit., p. LXXIV. Se puede decir que Rossi intentó codificar sus



Sus instituciones son a la vez nuevas y seculares, ya que incorporan para consumarlas todas las promesas de la historia. El respeto de la tradición significa, para Rossi y los doctrinarios, *inclusión y depuración* de la carne del tiempo en el presente.<sup>69</sup> En este sentido definen una *tradición reflejada* que se distingue de la tradición inmediata (la acumulación bruta de la experiencia humana).<sup>70</sup>

Esta fenomenología de la Carta estaba lejos de haber sido interiorizada por la sociedad francesa. Los hechos estaban allí para recordárselo a los doctrinarios.<sup>71</sup> Los espíritus todavía no habían accedido a esta visión depurada y magnificada de la historia.

Muchos miraban 1830 como una simple etapa y no como un punto de llegada. En ese contexto, era necesario "enfriar" la vida política, rescatar las agitaciones de su pasado reciente. De allí la problemática de los *puntos de detención* que consistía en tratar de introducir en las instituciones elementos reguladores y compensadores. El debate sobre la herencia del título de par, en el otoño de 1831, ilustra bien el sentido de esta problemática. Hablando de la anarquía que reina en la sociedad francesa y de las pretensiones de las voluntades individuales, Guizot dice a la Cámara de Diputados: "Lo que nos falta es un punto de detención, una fuerza independiente que se sienta naturalmente llamada a decir al movimiento revolucionario, causa de toda esta anarquía: irás hasta allí y no más lejos. En sí mismo, ese movimiento revolucionario no es tan terrible; es el resultado bastante natural de la revolución que se consumó. Es un torrente que no cae de muy arriba, que no es muy rápido ni es muy escuchado. Sin embargo fluye, nos supera, y nos superará en tanto no encuentre un dique que lo contenga, una fuerza que lo detenga".<sup>72</sup> Entonces se trata de producir *artificialmente* una desaceleración

principios. Su curso, en efecto, es la primera sistematización del derecho público surgido de la Revolución Francesa.

69. "La monarquía constitucional consagra y personifica la obra del tiempo", escribe por ejemplo el duque de Broglie (*Vues sur le gouvernement de la France*, manuscrito heliogrado, 1861, Archivos de Val-Richer).

El paralelo con Burke, allí también, es sorprendente. Pero Burke no elaboró una *filosofía* de la historia. Si su teoría política se identifica con una teoría de la constitución británica, es porque aquella se apoya en la experiencia acumulada de las generaciones para fundirse en ésta. Pero no hay, como en los doctrinarios, ruptura en la historicidad para Burke. Se basa por otra parte en la historia inmediata y no en una historia más conceptual de la civilización. La interpretación que da Léo Strauss de Burke en *Droit naturel et histoire* no permitiría tratar el caso de los doctrinarios franceses.

70. Sobre la base del modelo de la distinción entre la razón (razón reflejada) y el sentido común (razón inmediata).

71. Véase *infra*, "El trabajo de la experiencia".

72. Discurso del 5 de octubre de 1831, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 305. Ver igualmente en ese debate el discurso de Royer-Collard del 4 de octubre de 1831, en Barante, *La Vie poli-*

de la historia, para reconducirla a su esencia, dotarla de raíces simbólica y prácticamente eficaces. Son los mismos argumentos y los mismos objetivos que encontramos en el debate del verano de 1842 sobre las condiciones de organización de la regencia.<sup>73</sup> Guizot combate la propuesta de regencia electiva para no "fortificar el principio móvil a expensas del principio estable, acrecentar la fuerza de impulsión variable a expensas de la fuerza de acción fija".<sup>74</sup> El objetivo es, en los dos casos, despojar al movimiento democrático de sus ilusiones y de sus malas inclinaciones para llevarlo a lo que es su único y verdadero sentido para Guizot: la afirmación de la igualdad civil. Ilusiones en verdad comprensibles, ya que las apariencias de 1830 siguen siendo ambiguas. "La realeza nueva", dice también Guizot, "no basta ella sola para esta tarea [de freno del movimiento revolucionario]: ella misma es de origen revolucionario. Todos sentimos que tiene necesidad de apoyo, y se lo buscamos trabajosamente para que ella tenga tiempo de establecerse, de arraigarse en nuestro suelo y pueda rendir entonces todos los servicios que esperamos. Pero hoy ella no está en condiciones de proveernos el punto de detención que necesitamos".<sup>75</sup>

La herencia del título de par y la regencia no electiva estaban así destinadas a *rescatar las apariencias* del régimen de Julio para reinscribirlo en su verdad teórica. Por ello, Guizot no duda en mostrarse partidario de medidas que al contrario den la apariencia de una ruptura con los principios de la nueva Francia y de un retorno al antiguo curso de cosas. Su razonamiento sobre la herencia del título de par es tanto más ejemplar cuanto que sabía que su combate estaba perdido de antemano.<sup>76</sup> Toda su pedagogía política

*tique de Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, t. II, pp. 459-470. Se observará que Rémusat se había pronunciado en contra del principio de herencia (véanse sus *Mémoires*, t. II, pp. 539-549). Odilon Barrot, principal orador a favor de que los pares sean electivos, reconocía la necesidad de un punto de detención y de un poder moderador, pero estimaba que una elección de segundo grado daría "un poder de resistencia eficaz, de una manera muy diferente", véase sus *Mémoires*, t. I, pp. 260-262.

73. Debate precipitado por la muerte del duque de Orleans, hijo mayor de Luis Felipe, el 13 de julio de 1842.

74. Discurso del 18 de agosto de 1842, en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 683. Ver lo que dice Guizot de ese debate en sus *Mémoires*, t. VII, pp. 21-39. Remitirse igualmente al discurso del duque de Broglie, informante en la Cámara de Pares, del 17 de agosto de 1842 en *Écrits et discours*, t. III, pp. 127-146. Sobre el contexto general del debate, véase Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. V, pp. 91-110.

75. Discurso citado del 5 de octubre de 1831, p. 305.

76. Casimir Perier no luchó verdaderamente por el principio de la herencia del título de par (véase Thureau-Dangin, ob. cit., t. II, pp. 58-62). Guizot observa en sus *Mémoires*: "La herencia del título de par era una cuestión perdida antes de ser discutida. El clamor democrático lo rechazaba absolutamente; y entre los nuevos conservadores, incluso, la mayor parte se asociaban a esta repulsión, por convicción real o por arrastre, o por debilidad" (t. II, p. 226). Guizot sin



puede ser resumida en este comportamiento: consiste en un infatigable trabajo de inversión de las apariencias. Guizot labora incansablemente todas las zonas de ambigüedad de la monarquía constitucional para establecer el ideal conservador moderno en su esencia. Por ello va hasta el final de la lógica doctrinaria en lo que ella pueda tener de más *escandaloso*, en el sentido etimológico del término, para sus contemporáneos y sus allegados. Restacar el tiempo y rescatar las apariencias consiste para él en un solo y mismo movimiento de educación práctica de la imaginación política y de la inteligencia histórica. El conservadurismo es difícil.

---

embargo defendió con ardor el *principio*, capital a sus ojos, aunque en el fondo despreciara la institución de los pares y a sus miembros (véase sobre este punto las *Mémoires* de Rémusat, t. II, pp. 540-541). Luis Felipe mismo no le dio importancia al tema. Escribe Rémusat: "Fue el asilo de todos los diputados fatigados de vegetar en la Cámara, y la consolación de todos aquellos a los que el ostracismo electoral había conducido allí" (ob. cit., p. 548). Véase igualmente sobre este punto A.-J. Tudesq, "Les pairs de France au temps de Guizot", *Revue d'histoire moderne*, octubre-diciembre de 1956, pp. 262-283, y L. Labes, *Les Pairs de France sous la monarchie de Juillet*, París, 1938.

## IX. El trabajo de la experiencia

### La política de resistencia

El orden "estable y regular" que la monarquía de Julio pretendía instaurar fue de corta duración. Los trastornos comenzaron a estallar el 22 de diciembre de 1830, al día siguiente del fallo condenando a los ministros de Carlos X. Al no haberse pronunciado ninguna condena a muerte, la masa se creyó en efecto abusada y París conoció su primera jornada de amotinamiento posrevolucionario. El saqueo de Saint-Germain-l'Auxerrois y la destrucción del arzobispado en febrero de 1831 demostraron a quien lo dudara que el desorden no estaba circunscripto. Cuando Casimir Perier sucede el 13 de marzo de 1831 a Lafitte a la cabeza del ministerio, se vio enfrentado a una situación de agitación permanente. De marzo a septiembre de 1831, los incidentes se multiplican en las calles de París: saqueos de negocios, asaltos a embajadas, reuniones tumultuosas, comienzo de motines.<sup>1</sup> Numerosas sociedades populares salen a la luz. La Sociedad de Amigos del Pueblo es la más notoria, pero muchas otras están igualmente activas: la Sociedad de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, los Reclamantes de Julio, la Unión de Julio, la Sociedad de Amigos de la Igualdad, etc.<sup>2</sup> "Uno se creería casi en 1792, en los bellos días de los jacobinos y de los cordeleros", observa

1. Lista que aparece en las *Mémoires* de Rémusat, t. II, pp. 504-505. Véanse también las *Mémoires* de Guizot, t. II, pp. 197-212, y Thureau Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. I, pp. 415-420. Sobre el clima social del período, remitirse globalmente a O. Festy, *Le Mouvement ouvrier au début de la monarchie de Juillet (1830-1834)*, París, 1908; J.-P. Aguet, *Les Grèves sous la monarchie de Juillet*, Ginebra, Droz, 1954; É. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, t. I, París, 1967, 7ª ed.

2. Los manifiestos y libelos de esta época han sido reunidos en *Les Révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle, 1830-1834*, París, EDHIS, 1978, 12 volúmenes. Véase en particular el t. I: *Les associations républicaines, 1830-1834*; t. II: *La Société des Amis du Peuple*; t. III: *La Société des Droits de l'Homme et du Citoyen*.

Thureau-Dangin.<sup>3</sup> Al asistir a una reunión de los Amigos del Pueblo, Heinrich Heine escribe que "la reunión tenía el olor de un viejo ejemplar releído, sucio y gastado del *Moniteur* de 1793".<sup>4</sup> El espectro de 1793 planea en efecto sobre todos estos acontecimientos. Continuar Julio/detener 1789: es alrededor de esta alternativa que se estructuran los temores y los entusiasmos del período.<sup>5</sup> Entonces la apuesta para el gobierno no reside solamente en un problema de mantenimiento del orden. Tiene una dimensión histórica y filosófica más radical. La cuestión se transforma en efecto en saber si la Revolución terminó o si, al contrario, ella prosigue, reduciendo el advenimiento de la monarquía de Julio a un simple nuevo episodio de aquélla. "La cuestión", resume Heine como buen observador, "es saber si Francia está ahora en reposo o si podemos prever todavía nuevos cambios políticos y cuál será el final de todo esto".<sup>6</sup>

La revuelta de los *canuts* (obreros de la seda de Lyon), en noviembre de 1831,<sup>7</sup> había demostrado además que París no era la única involucrada. También estallan movimientos en otras regiones.<sup>8</sup> La insurrección parisiense del 5 y 6 de junio de 1832, sin embargo, lleva la alarma a su culminación. La participación en el motín de los alumnos de la Escuela Politécnica y de otras grandes escuelas públicas muestra la profundidad de las dificultades que el gobierno debe afrontar.<sup>9</sup> Se está cerca de la creencia en un retorno de la revolución. ¿Acaso los puestos de diarios no escriben en gruesas letras sobre sus vidrios "Una nueva revolución en París", como recuerda Rémusat?<sup>10</sup> ¿Y cómo explicar esta recurrencia de la historia ahora que los "hacedores de manuales históricos", para emplear la expresión de Heine, "creían que los actos de la historia de la revolución estaban clausurados"?<sup>11</sup>

3. Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. I, p. 417.

4. Carta del 10 de febrero de 1832 en *De la France* (1832), Ginebra, Slatkine Ressources, p. 59. Sobre este tema véase M.-A. Clarke, *Heine et la monarchie de Juillet*, París, 1927.

5. "La revolución de Julio", dice Casimir Perier, "ha venido no ha recomenzar, sino a terminar nuestra primera revolución", discurso del 9 de agosto de 1831 en la discusión de una directiva, *Opinions et discours*, París, 1838, t. III, p. 403. La política de resistencia, lejos de ser retrógrada, le parecía así como la condición necesaria para que el nuevo gobierno estableciera un porvenir. Es un principio de progreso y no un signo de inmovilismo. Guizot razonaba naturalmente en los mismos términos.

6. Carta del 19 de abril de 1832, ob. cit., p. 129.

7. Véase F. Rude, *C'est nous les canuts...*, París, Maspero, 1977, y *Le Mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832*, París, reedición Anthropos, 1969.

8. Véase A. Jardin y A.-J. Tudesq, *La France des notables*, t. II: "La vie de la nation", París, Seuil, 1973.

9. Véase *Mémoires* de Guizot, t. II, p. 343.

10. *Mémoires*, t. II, p. 580.

11. Heine, ob. cit., p. 219.

El paralelo entre 1688 y 1830 se volvía azaroso pues "nada parecido se vio en Inglaterra después de la revolución de 1688".<sup>12</sup> Después del freno a la insurrección de junio, Guizot escribirá a de Broglie: "La parodia de la revolución de Julio ya fue jugada y perdida [...] Jamás vi copia más completa y servil".<sup>13</sup> En sus *Memorias*, Rémusat hablará también de "imitación de las jornadas de Julio".<sup>14</sup> Este lenguaje es significativo. Refiriéndose a todos esos acontecimientos, los doctrinarios sólo emplean los términos "motines", "tumultos", "desórdenes", "insurrecciones", como si el vocabulario mismo debiera desechar el espectro de un posible retorno de la revolución. Y cuando emplean este último término, es para reducir el acontecimiento a un mimodrama.

Anarquía y complot. Es alrededor de estos dos temas que Guizot trata de volver inteligibles a sus propios ojos los acontecimientos de los que era testigo. El complot en tanto pura exterioridad, voluntad loca, violación de la historia. La anarquía como residuo histórico y negación de lo social. "En nuestra sociedad", dice en enero de 1831, "hay restos de ideas anárquicas pero no republicanas, restos de pasiones anárquicas, de hábitos anárquicos, restos que nos vienen de los tiempos de la anarquía revolucionaria que hemos atravesado, y tentativas continuas de complots, de conspiraciones, de la lucha continua y anárquica contra el último gobierno".<sup>15</sup> El resto, es decir lo transitorio, lo remanente temporario de lo viejo en lo nuevo, es lo que está destinado a disminuir y a extinguirse naturalmente *por la fuerza de las cosas*. Pero para razonar en términos de resto naturalmente Guizot no podía hablar de partido republicano o de ideas republicanas como si tuvieran una consistencia propia, como si representaran una posibilidad de porvenir y pudieran constituir una alternativa plausible al régimen de Julio.<sup>16</sup> Entonces, para él no podría haber allí un *partido republicano, stricto sensu*, ya que la monarquía de Julio se presenta como la superación de todas las formas políticas tradicionales, realizando la esencia del gobierno libre y representativo.<sup>17</sup> En esas condiciones, quienes se atreven a usar el nombre de partido republicano no son más que "la colección de todos los

12. Thureau-Dangin, ob. cit., p. 430.

13. Carta de junio de 1832 en Madame de Witt, *Monsieur Guizot dans sa famille...*, p. 134.

14. T. III, p. 3.

15. Discurso del 27 de enero de 1831 en la Cámara de Diputados, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 207 (mi subrayado). Guizot hablará en otras oportunidades de "anacronismos".

16. "Hay allí una ambición que no conoce su propio objeto", escribe Guizot, "que se despliega sin objetivo, que no es un estado de verdadero trabajo, de verdadera reforma política, sino una enfermedad del espíritu" (discurso en la Cámara de Diputados, 25 de septiembre de 1830, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 100).

17. En sus primeros discursos parlamentarios, Guizot se refiere a menudo al partido republicano. Al darse cuenta del problema planteado, dejará progresivamente de emplear la expresión

restos, el *caput mortuum* de lo que sucedió entre nosotros de 1789 a 1830. Es la colección de todas las ideas falsas, de todas las malas pasiones, de todos los intereses ilegítimos que se han aliado a nuestra gloriosa Revolución y la han corrompido un tiempo para hacerla fracasar en otro momento".<sup>18</sup> Toda revolución conservadora reconoce como enemigos a los insurgentes enloquecidos o a los conspiradores reaccionarios, ya que se piensa como última palabra de la historia.<sup>19</sup>

A comienzos de 1833, estos últimos sobresaltos del pasado parecen haber desaparecido. Guizot cree entonces poder declarar a la tribuna de la Cámara de Diputados que "los motines están muertos, los clubes están muertos, la propaganda revolucionaria está muerta; el espíritu revolucionario, ese espíritu de guerra ciega, que parecía haberse apoderado por un momento de toda la nación, está muerto".<sup>20</sup> El mal ciego (el cólera de 1832) y los desórdenes parecen aunarse. Ese bienestar teórico será de corta duración. En efecto, numerosas huelgas se producen en casi todos los oficios durante 1833.<sup>21</sup> Sobre todo, la primavera de 1834 ve surgir movimientos sociales de una amplitud considerable. La segunda insurrección lionesa tiene lugar en abril y el motín estalla casi al mismo tiempo en París,<sup>22</sup> mientras que Lunéville o Saint-Étienne también tienen una primavera caliente. "La conspiración revolucionaria era general y de largo aliento", escribe Guizot a propósito de estos acontecimientos.<sup>23</sup> Por el momento, sólo se quiere, sólo se puede, hablar en términos de anarquía y de complot. Su amigo Adrien de Gasparin, entonces prefecto del departamento de Rhône, observa con el mismo estado de ánimo: "Es importante ante todo fijar el verdadero carácter del movimiento que acaba de tener lugar. Político, no tiene nada de amenazante para nuestro porvenir; es el último esfuerzo de un partido desesperado, que presentó y perdió esa batalla que anunciaba para la tribuna. Es el último acto de un drama que sólo ha sido demasiado

para sólo hablar de anarquía (véase su discurso citado del 27 de junio de 1831, donde él se "arrepiente" de emplear la expresión).

18. Discurso del 11 de agosto de 1831 en la Cámara de Diputados, en *Histoire parlementaire*, t. I, pp. 263-264.

19. Para Guizot, en la oposición, los legitimistas y los bonapartistas son reaccionarios, pero lo que todavía denomina partido republicano es a la vez reaccionario y anárquico (recuerda a "locos honestos y perturbadores esclarecidos", decía).

20. Discurso del 16 de febrero de 1833.

21. Véase J.-P. Aguet, ob. cit. Es el período en el que se publican los manifiestos de Grignon, Efrahem, etc. Véase *La Parole Ouvrière, 1830-1851*, textos reunidos por A. Faure y J. Rancière, París, 10/18, 1976.

22. Se cierra el 14 de abril de 1834 con la masacre de la calle Transnonain.

23. *Mémoires*, t. III, p. 242.

largo y demasiado sangriento".<sup>24</sup> Para exorcizar la cuestión radical que esos disturbios plantean al régimen de Julio, se comienza así a disociar la "cuestión social" de la forma de protesta política con la que ésta se expresa. Hablando de la insurrección lionesa de 1831, Saint-Marc Girardin escribía ya en *Le Journal des débats*: "La sedición de Lyon reveló un grave secreto, el de la lucha intestina que tiene lugar en la sociedad entre la clase que posee y la que no posee".<sup>25</sup> Pero esta lucha, así como la miseria obrera, es percibida esencialmente como un *problema económico e industrial*. Desde ese punto de vista industrial, Gasparin reconoce además que los disturbios de 1834 ofrecen "los síntomas más enojosos". La valorización de esa dimensión permite objetivar el desorden, replegarlo a un origen intelectualmente menos amenazante. Es en ese momento cuando la Academia de Ciencias Morales y Políticas llama a concurso por la cuestión del proteccionismo y la de las causas de la miseria obrera.<sup>26</sup> Pero esta reducción económica del problema social y político sigue siendo globalmente minoritaria.<sup>27</sup> Los doctrinarios prácticamente no se interesan en ello.<sup>28</sup> Guizot se contenta con expresar que "el principio conservador debe ser aplicado en los intereses industriales y comerciales como en los otros intereses sociales".<sup>29</sup> En lo esencial, sigue pensando en 1834 en los mismos términos que en 1832. Los "restos de anarquía" se disuelven más lentamente que lo que se podría creer, es todo.

Durante toda esta fase de los primeros años de la monarquía de Julio, los hombres del justo medio están persuadidos de que la historia acabará con estas convulsiones y que solamente se trata de resistir para preservar el futuro. Implícitamente se razona en términos de "transición" difícil. En el debate en la Cámara de Diputados sobre el proyecto de ley concerniente a las asociaciones, Guizot procede a una especie de balance del régimen. Para gran sorpresa de la izquierda, y dirigiéndose a ella, declara: "Es verdad que hubo descontentos desde 1830, es verdad que hubo esperanzas decepciona-

24. "Relato de la insurrección de Lyon en abril de 1834", pieza histórica N° XII, t. III, de las *Mémoires* de Guizot, p. 425.

25. Citado por F. Rude, *C'est nous les canuts...*, p. 238.

26. Pregunta planteada a concurso en 1833: "Cuando una nación propone establecer la libertad de comercio o modificar su legislación aduanera, ¿cuáles son los hechos que debe tomar en consideración para conciliar los intereses de los productores nacionales y los de la masa de los consumidores?" (Un concurso de 1835 planteará las asociaciones comerciales alemanas y otro de 1847 sobre la obra de Colbert.) La pregunta planteada en 1834: "Determinar en qué consiste y a través de qué signos se manifiesta la miseria en diversos países. Investigar las causas que la producen". El premio lo ganó Buret.

27. Véase *supra*, "El liberalismo inahallable".

28. *Ibidem*.

29. Discurso en la Cámara de Diputados del 25 de marzo de 1845, en *Histoire parlementaire*, t. IV, p. 544.

das, y las primeras son las nuestras. Las primeras son las nuestras", repite. "Éramos nosotros, no dudo en decirlo; eran mis amigos, era mi partido, éramos nosotros los que habíamos concebido las más altas esperanzas de desarrollo progresivo de nuestras libertades y de nuestras instituciones. Son ustedes los que las detuvieron: es por ustedes que se originaron los desengaños y la decepción de nuestras esperanzas. En lugar de dedicarnos, como lo pensábamos, como queríamos, al mejoramiento de nuestras leyes, de nuestras instituciones, en lugar de soñar sólo con el progreso, hemos estado obligados a dar vuelta la cara, a defender el orden amenazado, a ocuparnos únicamente del presente y dejar allí el porvenir, que hasta ese momento había sido el objeto de nuestros más caros pensamientos".<sup>30</sup> La amargura de Guizot tiene que ver con esa constatación. Se siente condenado a reducir las fallas de una historia de la que sólo esperaba gestionar su regularidad. Ya percibe en ese contexto el riesgo de ver a las clases medias alejarse de la vida política y absorberse en sus asuntos privados. Teme ser útil solamente como un simple guardián del orden, encargado de la seguridad de la gente honesta.<sup>31</sup>

En efecto, Guizot entiende la política de resistencia inaugurada por Casimir Perier como una necesidad, pero también como un fracaso. Necesaria, seguramente lo es para mantener el orden y evitar el caos. Además, no duda en darse los medios para ello: ley del 10 de abril de 1831 sobre las aglomeraciones,<sup>32</sup> ley del 16 de febrero de 1834 sobre los pregoneros,<sup>33</sup> ley del 10 de abril de 1834 sobre las asociaciones.<sup>34</sup> Después del atentado de Fieschi contra el rey, el 28 de julio de 1835, las famosas "leyes de septiembre"<sup>35</sup> vinieron todavía a reforzar este arsenal represivo, modificando la ley sobre el jury y las salas en lo penal y definiendo de manera bastante estricta los crímenes y delitos a través de la prensa. Guizot percibía muy claramente

30. Discurso en la Cámara de Diputados, 12 de marzo de 1834, en *Histoire parlementaire*, t. II, p. 218.

31. Ídem, pp. 219-220.

32. Véase el importante discurso de Guizot sobre este tema en la Cámara de Diputados el 30 de marzo de 1831, en *Histoire parlementaire*, t. I, pp. 239-254.

33. Véase sobre este punto Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. II, pp. 224-227.

34. El artículo 291 del código penal elaborado durante el Imperio obligaba a munirse de una autorización administrativa a toda asociación de más de veinte personas. Aun en vigor bajo la Restauración, el carácter restrictivo de ese artículo fue reforzado por la ley del 18 de abril de 1834 que extendía la medida contabilizando todas las secciones de las asociaciones, aun si contaban menos de veinte miembros. Se apuntaba directamente a la Sociedad de los Derechos del Hombre.

35. Interesante comentario de Rémusat a propósito de esas leyes en sus *Mémoires*, t. III, pp. 135-137. Los historiadores contemporáneos estiman generalmente que la protesta que generaron no era proporcional a su contenido objetivo.

el peligro de esas leyes. Si el régimen se volvía muy autoritario y se veía obligado a yugular las libertades por las cuales él mismo se había batido en el momento en que las ordenanzas de Julio fueron promulgadas por Carlos X, su esencia histórica en efecto devenía ilegible. De allí la constancia con la cual insiste durante este período sobre el carácter estrictamente legal de la lucha contra el desorden. Se trataba, dirá en sus *Memorias*, de una política "esencialmente moderada y liberal".<sup>36</sup> Por eso, a sus ojos, no había contradicciones entre la finalidad y la esencia del régimen de Julio y los medios que empleaba. Esta tentativa de vencer el desorden únicamente a través de las leyes, en un contexto de libertad política, le parecía incluso "la obra más grande, la más difícil y la más nueva que un gobierno pueda jamás consumir".<sup>37</sup> Es gracias a la ley que la historicidad teórica y la historicidad práctica deben ser puestas en paralelo y que lo que es será llevado a confundirse con lo que debe ser.<sup>38</sup> El derecho no es más que un auxiliar de la historia, acelera su maduración.

A pesar de esas certezas, Guizot no está menos sometido a un cierto desaliento durante este período. "La sinrazón es imposible, pero la razón es difícil", le escribe a de Broglie.<sup>39</sup> Las duras contradicciones de la acción política le pesan visiblemente. "Aunque me complazco en la acción", observa todavía, "no es mi inclinación más natural ni, a mi gusto, la situación más satisfactoria. Allí uno siente, en cada instante, la grosera imperfección de todas las cosas; uno se fatiga, se agota al intentar vencerlas; y en esa lucha interminable, los más enérgicos, los más felices esfuerzos tienen tan poco efecto visible que en verdad el premio no vale el trabajo. *La condición de espectador, el pensamiento solo y puro, tiene placeres mucho más vastos y más libres*; pero allí precisamente está el mal; tanta libertad no conviene a nuestra debilidad. Necesitamos ser contenidos todo el tiempo, conducidos por el mundo real, sentir a cada instante la carga que llevamos y los obstáculos que nos rodean".<sup>40</sup> Admirable y valiente confesión de un hombre que se obliga —todavía— a vivir en la contradicción que lo constituye y cuya lucidez le prohíbe recubrir completamente las fallas que su razón sin embargo reprueba. Esta fisura de su propia inteligibilidad del mundo y de las cosas en verdad sólo es reconocida en el abandono de cartas íntimas, pero deja

36. T. III, p. 191. En ese mismo tomo de sus *Memorias*, Guizot hace un cuadro comparativo de las leyes que restringían las libertades y las leyes que las ampliaban durante el período 1830-1837, para probar que las segundas fueron más numerosas.

37. Guizot, *Mémoires*, t. III, p. 186.

38. "Es el más noble esfuerzo que puedan hacer las sociedades humanas para asimilar su orden político al orden divino que rige el mundo" (ídem, p. 187).

39. Carta del 26 de agosto de 1832, en Madame de Witt, *Monsieur Guizot dans sa famille...*, p. 140.

40. Madame de Witt, ob. cit., pp. 141-142.

en el personaje una marca duradera, aunque a menudo esté enmascarada por el silencio del orgullo o la seguridad del orador político.<sup>41</sup>

"Amo el poder, pues amo la lucha", le gustaba decir a Guizot.<sup>42</sup> Retirado del poder durante el período de la coalición, escribe sin embargo en 1838: "Gobernar no es arar la tierra. Cuando se tiene siempre la mano en el arado y el ojo en el surco, uno se atonta. En Francia, el trabajo incesante es un gran vicio de nuestra organización política [...] Para desarrollar ese oficio, uno siente que se transforma en una máquina y pronto cae por debajo de su tarea".<sup>43</sup> Guizot tendrá mejores resultados escribiendo la historia que haciéndola, porque cuando ésta es sólo relatada en el concepto de su movimiento se libera de sus escorias y de sus dudas: la civilización, en la pureza de su trazado, siempre consoló en él al político por sus tanteos cotidianos. La fisura secreta de su inteligibilidad se presenta así como aceptación de una reconciliación todavía no advenida entre el teórico y el práctico, que se confunde de 1830 a 1840 con el ciclo de los períodos de participación en el poder y de meditación por su alejamiento.<sup>44</sup>

Después de 1835, el período de los grandes disturbios parece terminado. La monarquía de Julio no conoce nada comparable con lo que había marcado los años 1830-1834. Ahora se la puede creer eterna.<sup>45</sup> Guizot, sin embargo, no encuentra íntegras las certezas teóricas que había forjado precedentemente. Está siempre marcado por esta fisura. Por un lado, parece forzar su mirada, para replegar la realidad a su espera teórica. "Jamás la condición humana ha sido más igual ni mejor", escribe por ejemplo en 1838.<sup>46</sup> Pero por otro lado, se inquieta por los peligros que subsisten a pesar de los éxi-

41. Aquí naturalmente es tentador trazar un acercamiento con los textos que Lenin publica en 1923; véase particularmente "Más vale poco y bueno" y "La reorganización de la inspección obrera y campesina".

42. Citado por Madame de Witt, *Monsieur Guizot dans sa famille...*, p. 146.

43. Ídem, pp. 185-186.

44. De 1830 a 1840, Guizot publica un estudio sobre Monk y otro sobre Washington. Continúa la publicación de la *Colección de memorias sobre la historia de Francia*, realiza una nueva edición de sus *Ensayos sobre la historia de Francia* y prepara la segunda edición de la *Historia de la civilización en Francia*. Sobre todo publica cuatro artículos muy importantes en *La Revue française*: "De la democracia en las sociedades modernas" (noviembre de 1837), "Del estado de las almas" (octubre de 1838), "De la religión en las sociedades modernas" (febrero de 1838), "Del catolicismo, del protestantismo y de la filosofía en Francia" (julio de 1838). Los tres últimos fueron reimpresos en *Méditations et études morales*, París, 1852; más adelante los citaremos según esta edición.

45. Tocqueville observará en sus *Souvenirs*: "El alivio y el allanamiento universal que siguieron a la revolución de Julio me habían hecho creer, durante mucho tiempo, que yo estaba destinado a pasar mi vida en una sociedad debilitada y tranquila" (p. 35). Esa será su sensación, ampliamente compartida, de 1835 a 1840.

46. "De la religion dans les sociétés modernes", *La Revue française*, febrero de 1838.

tos, como si la "amenaza anárquica" sobreviviera a la desaparición de sus manifestaciones visibles. Una serie de artículos publicados en 1838 en *La Revue française* expresa en este sentido el primer balance de conjunto que hace de la experiencia del régimen de Julio. En esos textos se puede leer la primera de las dos inflexiones que conocerá su pensamiento entre 1830 y 1848. *Es el período del encubrimiento moralizador de su fisura intelectual*. En "Del estado de las almas", el político y el teórico rebajan la contradicción que teje su relación, destruyéndola frente al único maestro que es la historia. Este artículo decisivo merece ser citado largamente: "Conocemos nuestros límites, los límites de nuestro espíritu y de nuestra voluntad", escribe. "Hemos sido poderosos, inmensamente poderosos; y sin embargo no hemos podido cumplir nuestra voluntad, porque ella estaba en desacuerdo con las leyes de la sabiduría eterna; y contra esas leyes nuestra potencia se quebró como un vidrio. Como premio de todo ello, hemos adquirido, por nosotros mismos y por nuestra condición, un conocimiento más justo y más profundo. Ya no nos contentamos con los deseos, los argumentos, las apariencias ni las esperanzas. Vemos lo que es. Vivimos mucho más que nuestros padres en la verdad de las cosas. Somos más sabios y más modestos. Pero nuestra sabiduría tiene un grave defecto. Todavía sólo es, si puedo hablar así, un bien exterior que se expande por nuestra conducta y por nuestra vida, pero que no ha penetrado aun en el fondo de nuestra alma, que no se ha transformado aun para nosotros en una propiedad, en una riqueza moral [...] Ahora bien, todas esas lecciones de la experiencia que hemos recibido y reconocido, todavía no las comprendemos. No tomaron aun en nosotros, en nuestro ser moral, el rango que les corresponde. Para nosotros son hechos inevitables más que bellas y justas leyes, son desengaños más que progresos".<sup>47</sup> Guizot no se contenta aquí con plantear clásicamente que una civilización es imposible sin religión. En efecto, ese punto ya había sido adquirido por él desde mucho tiempo antes, al igual que la mayor parte de los pensadores liberales o incluso republicanos de su época. El deslizamiento moralizador del conservadurismo debe ser cuidadosamente distinguido de la simple referencia global al hecho religioso como elemento estructurante de toda organización social garante de las libertades y preocupada por el progreso. Inscribiéndose en este pensamiento común de la primera mitad del siglo XIX, Guizot opera en su seno un corte muy neto. Hay viraje moralizador en la medida en que es al individuo principalmente, y no ya a la cultura, que se refiere la necesidad de la religión. Cuando Guizot vincula el espíritu de anarquía a la simple manifestación de un desorden moral -"El desorden está en nosotros", escribe, "y si toda otra fuente se agotara,

47. "De l'état des âmes", pp. 10-11.



nacería de nosotros y de nuestra voluntad”—<sup>48</sup> al mismo tiempo expulsa del campo de la política toda una parte de los conflictos y de las tensiones que la estructuran. El hecho de recurrir a la moral encubre una falla en su pensamiento político: la dificultad de dar cuenta de la permanencia de los enfrentamientos y de los cuestionamientos en una sociedad que se concibe como posrevolucionaria. En ese contexto, la acción política es condenada a reducirse a la *gestión* material y a la *educación* moral, ya que “el mal reside en las almas”.<sup>49</sup> Guizot traslada los problemas de la organización social, cuya inteligencia se le escapa, al carácter de los individuos. Movimiento naturalmente contrario al que había estado en la base de todas las ideas de gobierno racional o de política científica, ya que éstas justamente estaban destinadas a tratar en el campo mismo de la organización colectiva y de las instituciones los problemas de la vida en sociedad.

El proyecto de gobierno de los espíritus cambia de sentido en este pasaje al encubrimiento moralizador. Su dimensión cultural se retrae hasta no ser ya más que un mero individualismo moralizador.<sup>50</sup> Hay una ruptura con el neutralismo moral del liberalismo.

48. “De la religion dans les sociétés modernes”, p. 31.

49. “De l'état des âmes”, p. 21. Es en esta perspectiva como hay que entender su ceguera frente a los problemas sociales. No podía pensar de otra manera que en términos de caridad y de moralización de la clase obrera. Véase lo que escribe en sus *Méditations sur la religion chrétienne*: “Es en el mal estado moral y los desórdenes de la vida en las clases obreras donde reside sobre todo la causa del favor que encuentran, entre ellas, las ideas falsas que amenazan el orden social. La condición de esas clases es dura y llena de malas oportunidades: quien las observe de cerca quedará profundamente conmovido por todos los sufrimientos que deben soportar, las privaciones que deben aceptar y los esfuerzos que deben hacer para llevar una vida a la vez monótona y peligrosa [...] Sólo las fuertes impresiones morales y los hábitos de vida honesta pueden luchar eficazmente contra las tentaciones y las ambiciones que genera incesantemente, en las clases obreras, el espectáculo del mundo que los rodea, de ese mundo ahora descubierto, y que logra penetrar rápidamente con sus movimientos, sus ruidos, sus fortunas, sus aventuras, en los talleres de las ciudades y en todos los rincones del campo” (París, 1868, t. III, pp. XXXII-XXXIV).

50. Véase *De la démocratie en France* (1849): “Si la sociedad francesa fuera seria y efectivamente cristiana”, escribe, “¿qué espectáculo ofrecería hoy en medio de los crueles problemas que la atormentan? Los ricos, los grandes de la tierra se dedicarían con devoción y perseverancia a aliviar las miserias de los otros hombres. Sus relaciones con las clases pobres serían incesantemente activas, afectuosas, moral y materialmente benefactoras; las asociaciones, las fundaciones, las obras de caridad irían por todos lados luchando contra los sufrimientos y los peligros de la condición humana. Los pobres, por su lado, los humildes del campo, estarían sometidos a las voluntades de Dios y a las leyes de la sociedad; buscarían en el trabajo regular y asiduo la satisfacción de sus necesidades; en una conducta moral y previsor, la mejora de su suerte; en el porvenir prometido al hombre en el más allá, su consolación y su esperanza” (pp. 130-131). Naturalmente no podríamos confundir este moralismo con la referencia anterior al rol de la religión en la civilización. Véase la diferencia de tono con lo que escribía cerca de veinte años antes: “La religión da a todo gobierno un carácter de elevación y de grandeza, que faltan

## La rutinización de la inteligencia política

El derrape moralizador del ideal conservador en los años 1830 está acompañado por un empobrecimiento progresivo del pensamiento político de Guizot. El desarrollo del moralismo político va de la mano con una *degradación del proyecto conservador de los años 1820 como mediocridad trivialmente reaccionaria*. La transformación de la percepción del fenómeno democrático por los doctrinarios puede ser entendida como el síntoma emblemático de ese vuelco.

En los años 1820, el análisis de los doctrinarios anunciaba el de Tocqueville: insistencia en la ambivalencia del hecho democrático (principio de progreso y potencialidad de destrucción a la vez), importancia acordada al trabajo del imaginario social, percepción del carácter inédito y enigmático de la sociedad moderna.<sup>51</sup> Esta visión se atenúa poco a poco en la monarquía de Julio. En este sentido, la comparación de los textos de los años 1820 con los 1840 es iluminadora. Sin embargo, no hay una ruptura brutal y evidente. Es más bien en la manera de *vaciamento* que se manifiesta esta transformación. Se presenta como una especie de *podrimiento teórico* de un marco intelectual aparentemente no cambiado. El análisis del texto *De la democracia en Francia* (1849) permite comprender su mecanismo y captar su alcance. “Ya no se suprimirá la democracia en la sociedad ni la libertad en el gobierno”, escribe allí Guizot. “Ese movimiento inmenso que penetra y fermenta por doquier en el seno de las naciones, que va provocando sin cesar a todas las clases, a todos los hombres a pensar, a desear, a pretender, a actuar, a desenvolverse en todo sentido, ese movimiento no será ahogado en absoluto. Es un hecho que hay que aceptar, guste o no guste, se viva con entusiasmo o con espanto. Al no poder suprimirlo, hay que contenerlo y regularlo; pues si no es contenido ni regulado, arruinará la civilización y será el oprobio y la desgracia de la humanidad. Para contener y regular la democracia, es necesario que esté muy presente en el Estado y que no esté toda allí; que pueda siempre subir ella misma y nunca hacer descender lo que no es ella; que encuentre salidas en todas partes y en todas partes encuentre barreras. Es un río fecundo e impuro, cuyas aguas sólo son bien-hechoras si se tranquilizan y se depuran al derramarse.”<sup>52</sup> Decía lo mismo

muy a menudo sin ella. Me siento obligado a decirlo: es extremadamente importante para la revolución de Julio no confundirse con todo lo que hay de grande y de elevado en la naturaleza humana y en el mundo. Es importante no rebajar ni reducir las cosas. Porque muy bien podría al fin encontrarse rebajada y reducida ella misma. La humanidad no soporta la grandeza durante mucho tiempo” (discurso del 16 de febrero de 1832, en *Histoire parlementaire*, t. I).

51. Véase *supra*, capítulo III, “El temor del número” y “La recurrencia bárbara”.

52. *De la démocratie en France*, pp. 123-124. La imagen de “río democrático” era entonces frecuentemente utilizada. La había empleado Serre por primera vez en 1821, alarmándose



veinte o treinta años antes. Pero el marco global en el cual está inscripto aquello que podemos llamar el equívoco democrático no es de la misma tela de otro tiempo.

El tejido de las pasiones, de los intereses y de las opiniones, finamente analizados en *De los medios de gobierno y de oposición* en 1821, ya no encuentra su lugar en los textos de los años 1840.<sup>53</sup> La dialéctica de lo social y de su representación, el trabajo de reflexión de lo invisible en lo visible, la dinámica de lo imaginario social son vaciados progresivamente. La sociedad ya sólo es entendida en su fuerza exterior y en sus principios legales. Partiendo del principio de que la igualdad civil está realizada y sólidamente garantizada, Guizot se vuelve incapaz de leer el movimiento de la división social siempre en acción. El pensamiento filosófico del fenómeno democrático en las sociedades modernas no es más que una simple apología de 1830 y una justificación del orden existente, llamado a realizar la "sociedad nueva" y la "gran democracia moderna". Se está entonces a cien leguas de Tocqueville, quien acaba de publicar la segunda parte de *La democracia en América*. El pensamiento de Guizot, enfrenteado al choque de la experiencia, parece ir vaciándose de sustancia con el transcurso de los años. Resuena como una cáscara vacía, golpeada en el rincón de las fórmulas esquemáticas, de ahora en más corteza sin tronco.

Este pudrimiento teórico naturalmente no es el producto de una simple dimisión del filósofo o del historiador que se borrarían detrás del político, mientras el estilo abrupto y aproximativo del orador parlamentario reemplaza al otro, más detallado, del escritor. Más profundamente, hay que entenderlo como una *desviación intelectual de la percepción*. El enceguecimiento de Guizot, el derrape de su análisis de la sociedad, aparecen como el producto lógico de un pensamiento histórico-progresivo. La lucha de clases no existe más porque se ha vuelto impensable en una sociedad que se concibe como posrevolucionaria. "Es una antigua llaga", dice.<sup>54</sup> Cuando Ducos presenta

---

por el hecho de que "la democracia fluye y se desborda en medio de nosotros". Royer-Collard había comentado largamente la expresión en su discurso del 2 de enero de 1822, discurso que se hará famoso.

53. Sainte-Beuve desarrolla este punto con mucha precisión en su artículo sobre las *Memoirs* de Guizot (véase *Nouveaux Lundis*, t. I, pp. 106-107). Muestra cómo el hombre de acción se ha encerrado progresivamente en el mero mundo de las ideas, captando cada vez peor el movimiento de las pasiones y de los intereses.

54. *De la démocratie en France*, p. 35. "La lucha de las diversas clases de nuestra sociedad", prosigue Guizot, "ha colmado nuestra historia. La revolución de 1789 significó su explosión más general y más poderosa. Nobleza y tercer estado, aristocracia y democracia, burgueses y obreros, propietarios y proletarios, tantas formas, tantas fases diversas de la lucha social que nos atormentan desde hace tanto tiempo. Y es en el momento en que nos jactamos de llegar al apogeo de la civilización, es al ruido de las más humanas palabras que puedan surgir de la boca de los hombres, ¡que esta lucha renace más violenta, más salvaje que nunca! Es una

en 1842 su modesto proyecto de reforma electoral, Guizot le responde, para justificar su rechazo a ampliar los colegios electorales: "En vez de alcanzar un objetivo, a usted le falta; *usted sacrifica la realidad a la apariencia, los verdaderos intereses de la sociedad a las necesidades imaginarias*".<sup>55</sup> El deslizamiento intelectual de Guizot se opera en esa inversión del punto de vista. A sus ojos, sólo es real lo que es racional. Y la razón sigue siendo la de su *teoría* de la historia.

Los balbuceos de la historia y el trabajo de la división social son progresivamente expulsados de lo real, desde el momento en que no pueden ser ya entendidos como simple "retraso", efecto de lo antiguo en lo nuevo. O más exactamente, sólo se los reinscribe en el campo de lo real que escapa a la historia: el ámbito de la *naturaleza*. Toda la ambivalencia democrática se encuentra aquí transpuesta en ambivalencia de la naturaleza del hombre. "El imperio de la palabra democracia", escribe Guizot en 1849, "no es un accidente local, pasajero. Es el desarrollo, otros dirían el desencadenamiento, de la naturaleza humana entera, en toda la línea y en todas las profundidades de la sociedad. Y en consecuencia la lucha flagrante, general, continua, inevitable, de sus buenas y malas inclinaciones, de sus virtudes y sus vicios, de todas sus pasiones y de todas sus fuerzas para perfeccionar y para corromper, para elevar y para rebajar, para crear y para destruir. De ahora en más, ése es el estado social, la condición permanente de nuestra nación".<sup>56</sup> La lucha del bien y el mal no pertenece a la historia de la civilización. Se inscribe en una historia sin resolución terrestre, la historia de la Salvación, perpetuamente replanteada en cada individuo y en cada generación al mismo tiempo que es desarrollada hacia la eternidad. Es proyectándose en ese nivel, donde ya nada es conmensurable, que el pensamiento conservador se transforma en mediocridad moralizante. El conservadurismo como ideal político se repliega sobre el conservadurismo vulgar del consentimiento al orden dado. Si la naturaleza del hombre sigue siendo entendida como ambivalente, la naturaleza de la sociedad es entendida como un dato positivo

---

plaga, es un oprobio que nuestro tiempo no puede aceptar. ¡La paz interior, la paz entre todas las clases de ciudadanos, la paz social! Es la necesidad suprema de Francia, es el grito de salvación". Esa constatación rimaba con la "generosa borrachera de fraternidad", para retomar la expresión de Marx de 1848. ¿Acaso Lamartine no bautizaba al gobierno provisorio como "un gobierno que suspende ese malentendido terrible que existe entre las diferentes clases"?

55. Discurso del 15 de febrero de 1842, en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 563. "Todas las grandes conquistas ya se han hecho; los grandes intereses están satisfechos", continuaba Guizot. "Nuestro primer deber, casi nuestro único deber, es entrar en posesión de lo que hemos conquistado, de asegurarnos su gozo firme y completo [...] La estabilidad y la buena conducta en la vida de cada día son los únicos verdaderos, los únicos grandes intereses de la Francia de hoy en día" (ídem, p. 564).

56. Ídem, pp. 14-15.

e insuperable. La sociedad posrevolucionaria supera el antagonismo de la historia y de la naturaleza; en ella la historia deviene naturaleza y la naturaleza pura acumulación de la experiencia, es decir, historia continua, sin ruptura. *Ella realiza entonces también la naturaleza de la sociedad.*<sup>57</sup> Pero para persuadirse de ello, sería necesario que ella olvide al mismo tiempo su historia-ruptura inmediata, para no falsear la mirada que tiene sobre sí misma y sobre su futuro. "Se teme por el retorno al pasado: que la nueva democracia olvide el suyo", escribe Guizot. "Que esté a la altura de la situación que ha conquistado: solamente entonces le bastará el presente y podrá decirse segura de su porvenir."<sup>58</sup>

Así, el análisis de Guizot sufre una regresión entre 1820 y 1848. El fenómeno democrático, en tanto fundamento de la sociedad moderna, se le vuelve incomprensible. Su pensamiento se rutiniza en el momento mismo en que se pone a denunciar las "viejas rutinas democráticas".<sup>59</sup> El hecho democrático ya no es percibido sino en el momento de su negatividad, considerado una pura amenaza. Guizot tenía una teoría de la historia y de la naturaleza; le faltó una teoría de su propia experiencia, alimentada con todas las preguntas sin respuesta que ella implicaba, para continuar pensando positivamente. Pero la teoría de su experiencia sólo se podía forjar al precio de una renuncia a las teorías de la historia y de la naturaleza. Renuncia imposible para un pensamiento histórico progresivo. En ese contexto, el único trabajo de lo político consiste, fuera de la tarea de educación moral, en gestionar lo adquirido. El conservadurismo se transforma en una práctica banal del inmovilismo político. Hablando de ese giro de Guizot, que se opera a comienzos de los años 1840, Rémusat, que se separa de él

57. "Las diversidades, las desigualdades en la situación social de los hombres no son hechos accidentales o especiales a tal o cual tiempo, a tal o cual país; son hechos universales que se producen naturalmente en toda sociedad humana, en medio de circunstancias y bajo el imperio de las leyes más diferentes. Y cuanto más de cerca miramos, más nos convenceremos de que esos hechos están vinculados estrechamente y en profunda armonía, por un lado, con la naturaleza del hombre que nos es dado conocer y, por el otro, con los misterios de su destino que sólo nos es dado entrever" (*De la démocratie en France*, p. 78).

58. "De la démocratie dans les sociétés modernes", *La Revue française*, noviembre de 1837, p. 225. Guizot concluye de eso que la ruptura histórica que representa la instauración de la sociedad posrevolucionaria se prolonga a través de una ruptura epistemológica: "Cuando el viejo edificio es estrecho, incómodo, inhabitable, arruinado y defendido solamente por inválidos, es necesario que se derrumbe y que el ariete lo quiebre y lo socave liberando el suelo, a riesgo de estremecer el suelo mismo. Pero cuando la destrucción está consumada, cuando el día de la reconstrucción ha llegado, cuando esta necesidad es experimentada universalmente, cuando ella comienza espontáneamente en todas partes, ¿qué cosa más absurda, qué cosa más funesta que seguir dando batalla y aplicar, en el trabajo de la sociedad que se eleva, las máquinas que han derribado la antigua sociedad?" (ídem, p. 222).

59. "De la démocratie dans les sociétés modernes", p. 225.

en ese momento, observa en sus *Memorias*: "Es entonces cuando establece doctrinalmente que su política no sólo estaba comandada por los intereses del país, sino que lo estaba por la *moralidad pública*. Él había emprendido la reforma y la educación de Francia. Se proponía corregirla de cualquier gusto por lo extraordinario, por lo aventurero".<sup>60</sup> El "momento reaccionario" del pensamiento liberal —la problemática de los puntos de detención, la incorporación de una crítica de la democracia en su defensa— ocupa el conjunto del campo de la acción e invade el pensamiento íntegro. La política coyuntural de resistencia del comienzo de los años 1830 se degrada en una filosofía estrecha de reacción en los años 1840.

Durante todos esos años 1840 la monarquía de Julio parece justificar y satisfacer esta visión de la historia. Aparece a la vez frágil y eterna en su inmovilismo. Aunque se descompone en profundidad, nada viene a turbar la superficie de sus aguas dormidas. Por cierto, todavía hay algunos "chispazos" en el orden social. Pero Rémusat, entonces ministro del Interior, observa que eran lo suficientemente esporádicos y limitados como para que sus colegas se sintieran apenas preocupados.<sup>61</sup> De esos años sin asperezas, durante los cuales la paz exterior está asegurada, Rémusat dice en sus *Memorias* que no le ofrecen más que un recuerdo vago y monótono en el cual no se puede distinguir nada. Guizot se encierra en ese inmovilismo. Goza de esa tranquilidad interior para consagrarse casi exclusivamente a los problemas exteriores, que lo apasionan.<sup>62</sup> Sin embargo, no se hunde absolutamente en este disfrute, que intelectualmente asigna al hombre de gobierno. Todavía tiene bastante orgullo para deplorar la pequeñez que resulta de ello. "Creo que estamos en el buen camino", le escribe a Barante en 1842. "Pero avanzaremos muy lentamente y muy penosamente. Dejando a un lado los malos instintos, los gérmenes de desorden que se desarrollan libremente, las sociedades democráticas tienen ese vicio incurable de rebajar la talla de los hombres fuertes por debajo de sus asuntos. Los destinos de Francia van siempre por arriba, su horizonte no desciende nunca. Pero la vida y la visión de los actores descienden siempre. Hay allí una dificultad práctica que se hace sentir a cada instante, y cuya solución no vislumbramos."<sup>63</sup>

Desde un cierto punto de vista, *la burguesía desespera a Guizot*. Para él, le falta ambición y se satisface demasiado fácilmente en el círculo es-

60. *Mémoires*, t. IV, p. 38.

61. Véanse sus *Mémoires*, t. IV, p. 425.

62. Los tomos V, VI, VII y VIII de las *Memorias* de Guizot están casi enteramente consagrados a los problemas exteriores: relaciones con Bélgica, Italia, Inglaterra, asuntos de Oriente, derechos de visita, Pritchard, matrimonios españoles, etc. La obsesión de Guizot es realizar en Europa un espacio de civilización homogénea.

63. Carta del 19 de octubre de 1842, en *Souvenirs* de Barante, t. VII, p. 32.

trecho de sus actividades privadas. Si denuncia más que nunca el "prurito de innovación",<sup>64</sup> lamenta que la burguesía sea insuficientemente política. Cuando lanza en la cámara: "Fundad vuestro gobierno, afirmad vuestras instituciones, esclareceos, enriqueceos, mejorad la condición moral y material de Francia: esas son las verdaderas innovaciones",<sup>65</sup> las clases medias parecen escuchar solamente lo que retendrá la posteridad: "Enriqueceos". "Nos faltaban campeones", dirá en sus *Memorias*,<sup>66</sup> deplorando la soledad en la que se encontraba entonces. Rechazado por el país, se sentía también alejado de esas clases medias cuya educación política todavía no había sido verdaderamente realizada.<sup>67</sup> Después de 1840 reconoce que el partido conservador sólo tiene un objetivo negativo, y ya no tiene ni proyecto ni ambición. Escribe así a Madame de Gasparin, cuando acaba de ser nombrado embajador en Londres: "Si el partido conservador se sostiene, impedirá el mal. Ésa debe ser prácticamente su única pretensión hoy en día. Hay un momento en que el partido conservador habría podido tomar verdaderamente la dirección de los asuntos e imprimir el movimiento hacia el bien en lugar de haber reprimido el movimiento hacia el mal. Ese momento ha pasado y tardará en volver".<sup>68</sup> Como Royer-Collard en 1830, Guizot se siente en los años 1840 "cansado entre los vencedores". Todo sucede como si a veces estuviera avergonzado de ese justo medio que en el fondo de sí mismo desprecia, aunque se sienta incapaz de distanciarse de su estrechez. Hablando del partido conservador, observa en 1849 que era "demasiado estrecho en la base, demasiado pequeño de talla, demasiado frío o demasiado débil de corazón; deseando sinceramente el orden en la libertad y no aceptando ni los principios del orden ni las consecuencias de la libertad; lleno de pequeños celos y temores; ajeno a los grandes deseos y a las grandes esperanzas, rechazándolas incluso como un disturbio o un peligro para su descanso [...] Si dijera todo, diría demasiado", concluye amargo.<sup>69</sup> Guizot vive con la

64. Discurso en la Cámara de Diputados del 15 de febrero de 1842, en *Histoire parlementaire*, t. III, p. 562.

65. Discurso en la Cámara de Diputados del 1 de marzo de 1843, en *Histoire parlementaire*, t. VI, p. 68.

66. T. VI, p. 358.

67. Véase su discurso-programa del 3 de mayo de 1837: "¿Qué observamos todos los días? Una gran falta de previsión política, la necesidad de ser advertidos por un peligro inminente, por un mal apremiante; si ese mal no existe, si ese peligro no nos amenaza, la sagacidad, la previsión política se desvanece, y uno recae presa de esos prejuicios que impiden la consolidación regular del gobierno y del orden público" (*Histoire parlementaire*, t. III, p. 78).

68. Carta a Madame de Gasparin, 3 de marzo de 1840, en André Gayot, *Guizot et Madame Laure de Gasparin*, p. 185.

69. Carta a Lenormant del 11 de enero de 1849 (AN, 42 AP 199). Después de las elecciones de 1839, criticaba ya en esos términos el "defecto de inteligencia y de coraje" del partido conser-

burguesía reinante un drama de pasión y de razón que termina mezquinamente; está secretamente decepcionado de la clase a la que intelectualmente había erigido como motor de la sociedad moderna. A pesar de su triunfo en las elecciones de 1846, intuitivamente percibe, sin que su razón pueda darse verdaderamente cuenta, que una fisura sigue horadando el edificio de Julio. Hablando de las dificultades del otoño de 1847, Barante escribe, en la misma disposición de espíritu que Guizot: "Hemos obtenido lo que queríamos, o más bien lo que habíamos creído querer. Hemos logrado conservar el orden interior y la paz; hemos gozado de la prosperidad y estamos en una situación menos sensata, menos tranquilizadora que el 30 de julio de 1830. Son tristes reflexiones, funestas conjeturas para el futuro. Sin embargo, todo está en calma".<sup>70</sup> Lo que temían los doctrinarios no era solamente el retorno al ciclo de disturbios de 1831 a 1835. Tenían el claro sentimiento de un peligro más profundo, pero no podían imaginar las condiciones de su irrupción y su resolución.

### La tontería y el aburrimiento

"En el último invierno yo estaba muy cansado, sobre todo moralmente", dirá Guizot en 1848. "Cansado y triste; no porque previese lo que sucedió, sino que me sentía involucrado en una lucha que el éxito agravaba en vez de ponerle fin, indefinidamente peleando contra los errores vulgares y las pasiones bajas."<sup>71</sup> Gobierna sin obstáculos en los años 1840, experimentando una invisible impotencia. Impotencia ligada al sentimiento de una tarea sin fin, siempre repetida, necesaria y ridícula a la vez. Toma de conciencia de un insondable abismo entre la inteligencia y la tontería, compasión del demiurgo por la pobre especie humana que recae sin cesar en la espesura monótona de lo cotidiano. Como si el ejercicio del poder en la sociedad pos-revolucionaria estuviera condenado a un trágico dilema entre la nobleza de su objeto frente a la historia y la pequeñez de su necesaria rutina. Guizot es demasiado lúcido para tratar de circunscribir esta fatiga en los artificios de una vana autosatisfacción o de disolverla en la pura inmediatez del disfrute del poder. También es demasiado orgulloso para ello, íntimamente persuadido de que el gran hombre, y él está seguro de serlo, participa de un

vador: "¡Si yo pudiera avergonzarlos por lo que han creído y lo que han hecho, por lo que creen y lo que hacen todavía ahora! Pero al mismo tiempo hay que decirles la verdad y cuidar su amor propio. No desespero por completo de la victoria, pero estoy cansado de la lucha" (*Lettres de M. Guizot à sa famille et à ses amis*, p. 222).

70. Carta de Barante al conde de Houdetot, 25 de septiembre de 1847, en *Souvenirs de Barante*, t. VII, p. 236.

71. Carta del 15 de abril de 1848 a Barante (AN: 42 AP 200).

doloroso martirio de la ambición que además no es comprensible para el común de los mortales. Hay que entender a Guizot imaginándose que es el Sísifo oculto de la mediocridad humana, indefinidamente condenado a luchar contra la pesadez de la naturaleza.

Es en esos términos que él da cuenta de su cansancio en su correspondencia de este período. Pero, al mismo tiempo, el desgaste de su propio pensamiento sigue estando oculto para él. La fatiga de Guizot sólo toma plenamente su sentido, en efecto, si se comprende igualmente como una especie de herida intelectual oculta, un mal invisible que lo atormenta a sus espaldas: *la fatiga del pensamiento*. Esta perversión discreta de la inteligencia aparece en su obra en toda su pureza. Puede ser definida como el movimiento, propio de los pensamientos históricos, de retorno inconsciente del saber como lugar común. Es a la vez síntoma y motor de la rutinización de la inteligencia política. El pensamiento se cansa cuando termina por volverse vacío, explicando el mundo sin ya captarlo. Se agota y se vuelve anémico, casi mecánicamente, en la repetición de una comprensión cada vez más global del mundo y de las cosas. El pensamiento muere cuando ya no puede trabajar sobre sí mismo, volviéndose blando a fuerza de haber experimentado su elasticidad. El movimiento de la filosofía ecléctica de Cousin constituye también un buen ejemplo de ello. Este último deja de escribir a partir de 1830.<sup>72</sup> Se contenta con publicar sus cursos de la Restauración, repitiendo, reescribiendo, borrando continuamente ese capital original en una sucesión de ediciones cada vez más insulsas, sopa sin sabor de un antiguo saber completamente enfriado. "Es una bañera muy limpia, bien reposada y tibia, en la que los padres, por precaución de salud, meten a sus hijos", dirá Taine.<sup>73</sup> Cousin se transforma progresivamente en el doble sofisticado de Béranger.<sup>74</sup> Recordemos que había elaborado con los doctrinarios la distinción entre el sentido común (la razón natural) y la filosofía (la razón reflexiva), construyendo esta última un saber científico sobre la base de la primera. Cousin se estanca en ese sentido común. La razón se degrada en un grosero buen sentido, en una identificación con la generalidad. El buen sentido, además de que sólo se piensa en una clase muy determinada, se identifica insensiblemente con la tontería común. "Es con el buen sentido práctico que basamos los gobiernos", termina diciendo Guizot; "con esa razón prudente que consulta los hechos, que se contenta cada día con la sabiduría

72. Salvo una serie de retratos literarios (quizá la mejor parte de su obra).

73. H. Taine, *Les Philosophes classiques...*, p. 311. Sobre ese proceso de reescritura empobrecedora de su obra, ver igualmente J. Simon, *Victor Cousin*, París, 1887, y el tomo V de las *Mémoires* de Rémusat, pp. 211-221.

74. Faguet decía que Cousin era "el filósofo de la clientela de Béranger"; véase "Victor Cousin", en *Politiques et moralistes...*

posible, que mide su conducta en base a lo que es, y no en un objetivo lejano, dudoso, que no puede ni apreciar ni captar rápidamente".<sup>75</sup>

La fatiga del pensamiento reduce progresivamente la distancia entre la filosofía y *La ciencia del buen Ricardo*.<sup>76</sup> Ese texto, resumen aforístico de los valores burgueses, tuvo un éxito considerable bajo la monarquía de Julio.<sup>77</sup> Esta sarta de preceptos y de adagios tan moralizadores como triviales es el símbolo de la transformación de las ideas justas en ideas llanas. Jérôme Paturot y Joseph Prudhomme<sup>78</sup> no son sino el reverso irónico de esta figura del filósofo cansado, escenificaciones exageradas de la sabiduría imbécil que volvía ilegible la propia tontería de este último. La denuncia del filisteo es la última muralla de la tontería que se ignora.

Bouvard y Pécuchet nos muestran, de manera turbadora, el punto terminal de esta rutinización de la inteligencia política. Degradan en la copia, es decir en la aplicación mecánica, las bibliotecas que leen. En ellos, el saber se transforma en cliché,<sup>79</sup> misteriosa transmutación que está en el centro de la obra de Flaubert. "La tontería, divinidad moderna", había ya advertido Quinet.<sup>80</sup> Pero hay sólo una especie de tontería que se expande en el siglo XIX. A la tontería "clásica" del falso sabio y del pretencioso satisfecho, constantemente denunciada en la literatura de *El burgués gentilhomme* a *Grandeza y decadencia de M. Joseph Prudhomme*,<sup>81</sup> se agrega tontería erudita. Si el libro de Flaubert me parece tan importante, es justamente en la medida en que ilustra ese pasaje de la primera a la segunda. En efecto, al comienzo del libro, Bouvard y Pécuchet dan cuenta sin lugar a dudas de la primera categoría de tontería. Fracasan lamentablemente en sus experiencias de agricultura o de esterilización de las conservas porque no dominan la técnica. Sólo poseen la apariencia del saber, su envoltorio llano; se creen más sabios de lo que son en realidad y se engañan acerca de lo que quiere

75. Discurso del 9 de noviembre de 1830, en *Histoire parlementaire*, t. I, p. 144.

76. B. Franklin, *La Science du bonhomme Richard*, reproducido en el tomo XIV de la colección "Daire des grands économistes", París, 1847.

77. Véase R. Rémond, "La morale de Franklin et l'opinion française sous la monarchie censitaire", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. VII, julio-septiembre de 1960. El texto tuvo más de cincuenta ediciones entre 1815 y 1852.

78. Véase L. Reybaud, *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, París, 1842, y H. Monnier, *Scènes populaires dessinées à la plume*, París, 1830. La comedia *Grandeur et décadence de M. Joseph Prudhomme*, de Monnier, fue representada por primera vez en 1852.

79. Véase A. Herschberg-Perrot, "Le cliché dans Bouvard et Pécuchet", en *Nouvelles recherches sur Bouvard et Pécuchet de Flaubert*, París, SEDES-CDU, 1981.

80. Da ese título a un capítulo de *La Révolution*, véase 5ª ed., París, 1868, t. I, pp. 202-205.

81. Véase J.V. Alter, *Les Origines de la satire antibourgeoise en France*, t. I: *Moyen-Âge-XVI<sup>e</sup> siècle*; t. II: *L'esprit antibourgeois dans l'ancien régime*, Ginebra, Droz, 1966-1970. Sobre la denuncia de los "filisteos" en el siglo XIX, véase G. Matoré, *Le Vocabulaire et la société...*

decir saber. Bouvard y Pécuchet sólo aprenden en el reconocimiento de su fracaso, cuando entienden las causas de sus primeros disgustos. "Entonces", observa Flaubert, "una facultad penosa se desarrolló en su espíritu, la de ver la tontería y no tolerarla". Salen de la tontería clásica. Pero no se contentan con haberse vuelto más modestos y más sabios. Todo sucede en efecto como si su nueva lucidez fuera a llevarlos a entender por qué el "verdadero" saber puede ser tonto en sí mismo. Su proyecto de recopiado habría tenido como objetivo estigmatizar la tontería erudita. Pero se limitan al recopiado, quizá también porque no tienen conciencia de un problema que puedan localizar sin por ello dominar su sentido.<sup>82</sup> Madame Bovary aclara desde otro ángulo esta segunda tontería. Si ella no es inteligente, es porque no tiene ninguna *distancia* con respecto a sí misma. Vive en un mundo fijo, inmóvil, sólo animado por su imaginación. Emma está pegada a la cotidianidad, está inmersa en una temporalidad plana, incapaz de discernir la novedad y de adaptarse a ella. Alain de Lattre habla excelentemente a este respecto de "desviación de la percepción".<sup>83</sup> Madame Bovary es tonta porque vive en un universo cerrado, no separado de ella misma; su pensamiento no es más que la respiración de la mediocridad de su existencia. El proceso es análogo al del repliegue de la razón sobre el buen sentido que se opera en el enceguecimiento del sujeto. Así no sería exagerado hablar de *bovarismo político* para entender al Guizot de los años 1840.

El empobrecimiento del pensamiento de Guizot coincide con el inmovilismo político del período. Es su síntoma y su doble. La tontería burguesa y el encogimiento del pensamiento político convergen en una misma imposibilidad de distanciamiento frente a la experiencia. La "paz de las ideas" que reivindicaba Guizot<sup>84</sup> se vuelca en la mediocridad de una vida política totalmente anémica. Sufre por ello sin poder ya captar su propia enfermedad, sufriendola como una fatalidad frente a la cual su razón abandona el combate. Desde principios de los años 1840,<sup>85</sup> Tocqueville profetiza los peligros que podían resultar de ese adormecimiento de la vida política e intelectual, representando el papel de Casandra frente a la burguesía dominante. "Reducción universal de todos los acontecimientos", "apacamiento en todas las pasiones políticas", "triunfo del espíritu moderado y mediocre": sus *Recuerdos* resumen en algunas páginas célebres el encogimiento del mundo de Julio.

82. Naturalmente es el problema de la tontería de Flaubert mismo lo que aquí está planteado. Véase en particular, sobre este punto, el tomo I de *L'Idiot de la famille*, de Sartre, París, Gallimard, 1971, pp. 612-652 en particular.

83. A. de Lattre, *La bêtise d'Emma Bovary*, París, José Corti, 1980.

84. Véase la carta a Madame de Gasparin, 23 de agosto de 1838, ob. cit., p. 145.

85. Véase su discurso del 18 de enero de 1842, en *Études économiques, politiques et littéraires*, t. IX de las *Oeuvres complètes*, París, 1866, pp. 374-388.

No es el único en hacer ese diagnóstico. "La política ahora ha sido despojada de su grandeza", constata también en esta época Royer-Collard. Incluso los doctrinarios deploran ese hundimiento en un materialismo trivial. "El público", observa Rossi en 1842, "no se ocupa más que de especulaciones, de sus negocios. No tiene placer en este momento por la política; desconfía de ella; teme ser molestado [...] Los hombres de pasiones generosas deben habituarse".<sup>86</sup> Barante escribe en 1843 a Guizot: "El olvido de las opiniones políticas es completo; se confunde con una despreocupación creciente de todo interés público; ni convicción, ni sentimientos, ni tan siquiera aprobación explícita; se disfruta ese bienestar; seguramente así se tiene mucho, pero sin pensar en asegurarse un mañana".<sup>87</sup> Pero Guizot no sabe distinguir la estabilidad y la tranquilidad, el debilitamiento de las pasiones y la paz verdadera. Sólo puede dar una explicación tranquilizadora de esta monótona inercia:

Es que el país está tranquilo en cuanto a los principios, a los intereses morales más apreciados. Está tranquilo porque sabe que el gobierno no los amenaza; y tranquilo en cuanto a su gran existencia moral, realiza pacíficamente sus negocios cotidianos.<sup>88</sup>

"Francia es una nación que se aburre", resume Lamartine poco tiempo antes de las jornadas de febrero. El *aburrimiento* se transforma a partir de esta época en uno de los temas mayores de la literatura, indisociablemente entrelazado con el de la tontería. La tontería y el aburrimiento: núcleo duro de la dificultad de pensar lo político después de la caída de las ilusiones doctrinarias. Males del siglo que constituyen el centro de la obra de Flaubert.<sup>89</sup> Bajo el segundo Imperio, Barbey d'Aureville escribe de manera interesante en *Le Nain jaune*: "Entonces el aburrimiento, el aburrimiento universal, ése es el mal, y para utilizar una palabra aburrida, el mal constitucional del siglo XIX. Y por más que comemos y charloteamos, nos aburrimos. El aburrimiento se ha montado a horcajadas a nuestras nucas: ¡sólido caballero que no podemos desensillar! El aburrimiento, hijo de las civilizaciones excesivas llegadas a un punto tal de agotamiento que ya sólo se pueden repetir las palabras ya dichas".<sup>90</sup> El aburrimiento, como la tontería, en efecto se

86. *Revue des Deux Mondes*, diciembre de 1842.

87. Carta del 28 de agosto de 1843 (AN: 42 AP 200).

88. Discurso del 28 de mayo de 1846.

89. Véase G. Sagnes, *L'Ennui dans la littérature française de Flaubert à Laforgue*, París, Armand Colin, 1969, y R. Kuhn, *The Demon at noon-tide: Ennui in Western literature*, Princeton University Press, 1976.

90. B. d'Aureville, *Le Nain jaune*, 23 de junio de 1867, retomado en *Les Ridicules du temps*, París, 1883, p. 207.



nutre de la repetición. No es una disposición enfermiza del alma<sup>91</sup> sino un producto del sistema social y político, un defecto de la vida pública.

¿Se puede salir del ciclo de la violencia y del aburrimiento? Es también en estos términos que se puede plantear la cuestión de la clausura de la Revolución Francesa. Auguste Comte y Saint-Simon habían pensado que para ello había que reciclar las pasiones políticas desplazándolas hacia nuevos *objetivos de actividad*. La industria era para Saint-Simon un lugar de superación de la dialéctica violencia/aburrimiento. Bajo la monarquía de Julio, los discípulos de Enfantin pregonarán un extraño evangelio hecho de mística y de llamados a la especulación financiera. La construcción de ferrocarriles resume a sus ojos la tarea progresista de la civilización moderna. En *Le Journal des débats* del 16 de octubre de 1841, exponen muy claramente esta concepción: "Se debe reflexionar, es urgente en el estado presente de los espíritus capturar a la opinión pública con un gran pensamiento, impactarla con un gran acto. Para luchar contra el genio de la guerra, el genio de la paz necesita hacer algo sorprendente. ¡Manos a la obra, entonces, y que la cuestión sea resuelta enseguida! Desde el momento en que, gracias a Dios, no hay ningún ciudadano que quiera la guerra, no se ve qué otro tipo de actividad se le puede dar al país que no sean empresas productivas".<sup>92</sup> Guizot, se sabe, no compartía ese sentimiento. Pero no por ello era menos impotente para pensar el aburrimiento y su resolución. Toda su filosofía política se tropieza en este punto. Sin embargo, él también tenía el sentimiento de que el aburrimiento constituía una amenaza invisible e incontrolable. Escribía por ejemplo en 1835: "Hay que salir de la pasión, pero el aburrimiento es un mal todavía peor, y más desorganizador".<sup>93</sup> En sus libros de los años 1820, había criticado con mucha virulencia la política inmovilista de Villèle y el uso mezquino que hacía del poder: "Se deslizará, se paralizará en vuestras manos".<sup>94</sup> "La inacción y el aburrimiento son peligrosos después de los acontecimientos de la guerra", profetizaba.<sup>95</sup> Guizot hablaba en 1820 como Tocqueville en 1840. "La debilidad o la apatía, para los Estados, es la única enfermedad sin remedio",<sup>96</sup> decía entonces. En *De los medios de*

91. Significativamente, hay una enorme literatura sobre el aburrimiento como enfermedad que se desarrolla a partir de los años 1850.

92. Citado por Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. v, p. 60.

93. Carta a Barante del 29 de diciembre de 1835, en *Souvenirs de Barante*, t. v, p. 235. "¿Ha visto usted experiencias de cristalización y luego de descomposición?", le preguntaba. "Se ve a las moléculas acercarse, vincularse; tienden evidentemente al orden, a la cohesión regular; pero a la menor perturbación del agua, al menor movimiento del vaso, todo se disuelve de nuevo, salvo para retomar pronto el trabajo de reorganización".

94. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, p. 233.

95. *Du gouvernement...* (1820), p. 164.

96. Nota 6 a Ancillon, *De la souveraineté et des formes de gouvernement*, p. 165.

*gobierno y de oposición* (1821), así como en *Del gobierno de Francia desde la Restauración* (1820), encontramos muchas expresiones que Tocqueville retomará veinte años más tarde: "tibieza general", "falta de vitalidad en los agentes públicos", "inmovilidad imprevista", "disminución universal y súbita de los acontecimientos, de las emociones, de las existencias, de las personas y de las cosas". Guizot probablemente no había olvidado esas páginas, pero le era imposible imaginar que pudieran aplicarse a la monarquía de Julio. "Su espíritu, de estructura esférica, rodaba sobre la superficie de las cosas y no las penetraba", decía entonces de él Émile Ollivier.<sup>97</sup>

### 1848 como ruptura de la inteligibilidad

Las jornadas de Febrero aparecen en la historia contemporánea como el desenlace casi natural de los callejones sin salida en los que el régimen orleanista se había encerrado: rechazo obstinado de toda reforma electoral, indiferencia hacia los sufrimientos de la clase obrera agravados por la crisis de 1846-1847, insensibilidad a las críticas que denuncian el crecimiento de la corrupción. Las célebres páginas que abren los *Recuerdos* de Tocqueville constituyen la matriz explicativa del acontecimiento, tal como nosotros lo seguimos percibiendo y entendiendo. Ahora todo parece haber sido dicho sobre las causas intelectuales, económicas y sociales del derrocamiento de la monarquía de Julio. Al mismo tiempo, generalmente no existe casi interés en la relación que los doctrinarios mantuvieron con este acontecimiento, que acabó con todas sus ambiciones. Como si éstas no tuvieran otro estatus, a posteriori, que el de ilusiones ciegas e ingenuas, barridas por el juicio de los hechos, como si ellas no hubieran constituido otra cosa que una especie de paréntesis en el movimiento caótico de constitución de un marco político estable en Francia.

Sin embargo, las jornadas de Febrero sorprendieron incluso a los republicanos más decididos.<sup>98</sup> Éstos consideraban que el triunfo de su causa se produciría en el largo plazo y fueron casi sorprendidos al asistir a una caída tan rápida de la monarquía. Como si sus esperanzas no hubieran madurado suficientemente. Los acontecimientos en ese sentido fueron casi exteriores a la razón de los actores. Accidente y efecto sin causa para unos, aceleración inesperada de la historia para otros. Por eso las jornadas de Febrero encontraron también poca resistencia. Ciertamente, se puede alegar el retorno

97. É. Ollivier, *L'Empire libéral*, París, s/d, t. I, p. 361.

98. Véase sobre este punto las indicaciones dadas por Georges Weill, *Histoire du parti républicain en France (1814-1870)*, París, reedición Slatkine, 1980, y Paul Bastid, *Doctrines et institutions de la seconde République*, 2 vols., París, 1945.



de la guardia nacional para explicar la caída del régimen. Pero esta visión militar de los acontecimientos no explica todo. Rémusat insiste con razón en sus *Memorias* en el contexto de "desmoralización general" que llevó a Luis Felipe a abdicar, aun cuando quizá no estaba todo perdido para él.<sup>99</sup>

La rapidez con la que el régimen de Julio se desmoronó quizá se vincula principalmente al hecho de que los acontecimientos fueron, hablando con propiedad, ininteligibles para los doctrinarios. Todas sus representaciones de la historia de Francia se desplomaron en tres días. De Broglie dirá que "los acontecimientos de febrero han caído sobre Francia como un rayo".<sup>100</sup> Rayo intelectual, en efecto. Primero, 1848 es para ellos un problema teórico, como Rémusat lo expresó claramente. "Se pensaba", escribe, "que la revolución bien podía haber llegado a su fin. Pero desde el 24 de febrero, el historiador, a la pregunta «¿por qué se produjo la Revolución Francesa?», debe agregar la pregunta «¿por qué todavía no concluyó exitosamente?»".<sup>101</sup> El problema de la clausura de la revolución otra vez se planteaba. De allí la turbación provocada en todos aquellos que no habían dejado de tomar 1830 como el 1688 inglés. "Estamos en una situación extraordinaria", observa por ejemplo Mignet. "Jamás la historia presentó algo parecido. El espíritu está desconcertado con ello y lo que ha existido hasta hoy no permite prever qué sucederá".<sup>102</sup> Augustin Thierry observa por su lado:

Cuando estalló sobre nosotros la catástrofe de 1848, yo experimenté el contragolpe de dos maneras: como ciudadano y como historiador. Gracias a esta nueva Revolución [...] la historia de Francia me parecía conmocionada, tanto como lo estaba la misma Francia.<sup>103</sup>

Desde 1848 hasta su muerte en 1874, Guizot se ve enfrentado a esta ruptura de la inteligibilidad. Para tratar de devolver un sentido a la historia de Francia, primero se vuelve a sumergir en la historia de Inglaterra. Durante su exilio en Brompton, de marzo de 1848 a julio de 1849, prepara

99. Véase Rémusat, *Mémoires*, t. IV, libro LXI. Si los orleanistas no contaron con el recurso de forzar militarmente su destino, es también, no hay que olvidarlo, porque seguían siendo liberales. No podían imaginar que su régimen se instalara en el largo plazo solamente gracias a la fuerza.

100. Duque de Broglie, *Vues sur le gouvernement de la France*, 1861, manuscrito heliogrado, Archivos de Val-Richer, p. 57. Aquí se puede observar que la Comuna de 1871 producirá sobre Michelet una conmoción de la misma naturaleza. Toda su visión del Pueblo y de la Barbarie se desplomará de la misma manera en este suceso.

101. Rémusat, introducción a *Politique libérale*, 1860, p. 5.

102. Carta del 3 de marzo de 1848 a Borely, citada por Y. Knibiehler, *Naissance des sciences humaines: Mignet*, p. 396.

103. Prefacio de 1853 a su *Essai sur l'histoire du Tiers état*, en *Oeuvres complètes*, t. V, p. X. "Suspendí mi trabajo por una desmoralización fácil de comprender", agrega Augustin Thierry.

los cuatro últimos volúmenes de su *Historia de la revolución de Inglaterra*. Resume su trabajo publicando en 1850 *Por qué la revolución de Inglaterra tuvo éxito. Discurso sobre la historia de la revolución de Inglaterra*. El paralelo entre 1688 y 1830 es relativizado. Por ejemplo, Guizot insiste en el hecho de que después de 1688, del otro lado de la Mancha, hizo falta cerca de setenta años de pruebas para instaurar definitivamente el orden posrevolucionario.<sup>104</sup> Se vuelve a interrogar sobre la especificidad francesa, para entender por qué los hechos son allí tan reacios a la verdad del concepto de su historia. Cuatro factores, a sus ojos, tornan más difícil la consumación de su revolución. En primer lugar, cree que a Francia, dramáticamente, le faltan siempre "puntos de detención" para canalizar la energía negativa que secreta, como todas las sociedades modernas. En el segundo tomo de sus *Memorias*, publicado en 1859, estima que esos puntos de detención siempre le han faltado.<sup>105</sup> Otra causa es la insuficiente estructuración de los partidos políticos. Frente a los movimientos anárquicos, la sociedad francesa ha sido incapaz de dotarse de un gran partido conservador.<sup>106</sup> Las condiciones de coexistencia entre el movimiento democrático y el movimiento aristocrático no han sido aseguradas sólidamente, mientras que sí lo han sido en Inglaterra.<sup>107</sup> Finalmente, a Francia le faltaron grandes hombres. De hecho, todavía espera su Washington o su Cromwell, observa Guizot. Su admiración por este último personaje, además, irá en aumento. Envidia a aquel que fue capaz de dominar el ciclo de la revolución, "único personaje revolucionario que haya tenido el extraño destino de bastar a las fases más diversas de la revolución, de hacerla y deshacerla, de comenzarla y terminarla".<sup>108</sup>

Estas explicaciones, como se ve, no innovan casi nada. La inteligencia del fracaso se busca en el interior mismo del sistema conceptual que había establecido 1830 como clausura de la Revolución Francesa. Se contenta con extender sus posibilidades. En términos modernos, se diría que Guizot elabora una teoría de la transición para no hundirse en la desesperación.

104. La obra sólo está terminada, afirma, con la subida al trono de Jorge III en 1760 (véase *Discours*, p. 113).

105. *Mémoires*, t. II, pp. 19-20.

106. La revolución de 1688, observa Guizot, "se consumó no a través de sublevaciones populares, sino de partidos políticos organizados; organizados mucho tiempo antes de la revolución, con la idea de gobierno revolucionario, no en un espíritu revolucionario" (*Discours*, p. 105). Ver igualmente en este punto *Trois générations, 1789-1814-1848*, París, 1863, pp. 205-207.

107. "Popular en sus principios y en sus resultados, la revolución de 1688 fue aristocrática en su ejecución [...] Inglaterra tuvo esa rara felicidad de que se establecieran y perpetuaran vínculos poderosos e íntimos entre las diversas clases de la sociedad. La aristocracia y la democracia allí supieron vivir y prosperar juntas" (*Discours*, p. 107).

108. Carta del 12 de julio de 1848 a Madame de Gasparin, en A. Gayot, *Guizot et Madame Laure de Gasparin*, p. 302.

Este rescate de los hechos por la teoría lo conduce paradójicamente a redoblar la confianza en su visión de la historia. A muchos de sus conocidos les escribe en la primavera de 1848 que él ve "mucho más claro" que antes.<sup>109</sup> No es simplemente por orgullo que se mantiene firme intelectualmente.<sup>110</sup> Encerrarse en su sistema es una obligación casi vital para él. Así escribe a Madame de Gasparin en 1849: "A veces me da la impresión de que soy un ciego que busca su camino a través de la tormenta, cantando una canción para conjurar el diluvio. *Mi razón se burla de mí*; pero mi instinto persiste en la creencia de que el diluvio no es insuperable, ni yo tan ciego, ni mi canción tan vana como parece. *Sólo Dios sabe si tengo razón; pero no lo digo, por temor de que se me tome por loco*. Guárdeme usted también el secreto. Si se supiera cuán inmenso veo el mal y cuán certero el remedio, se me vería a la vez muy negro y muy rosa".<sup>111</sup> Los pensamientos históricos progresistas mantienen todos un mismo tipo de relación con el fracaso. Los desengaños no destruyen jamás las esperanzas. La idea misma de fracaso, por otra parte, les es extraña. No razonan sino en términos de retrasos, errores, desengaños, desfases. Absorben todo el campo del imaginario y de la acción. Guizot lo expresa muy claramente en un artículo de 1855, "Nuestros desengaños y nuestras esperanzas": "Yo he reconstituido nuestros desengaños, sin exagerarlos y sin disimular nada", observa en la conclusión. "¿Es para decir que debíamos desesperar de nuestro tiempo y nuestra causa? Nadie más lejos que yo de pensarlo. Sería desesperar de toda nuestra historia, de todo el destino de Francia, ¿qué digo?, de la Europa cristiana desde hace quince siglos. Nuestro tiempo no es en absoluto un desvío de nuestro pasado, un accidente imprevisto, una extraña inconsecuencia, una enfermedad que haya llegado a turbar el curso de una salud fuerte y próspera. Desde hace quince siglos marchamos por el camino donde hemos dado, en nuestra época, grandes pasos y hemos sufrido grandes caídas [...] Dios no engaña al género humano; los pueblos no se engañan constantemente en el curso de un largo destino; el abismo no se encuentra al final de quince siglos [...] Hay que

109. La expresión se encuentra en muchas cartas. Guizot escribe así a Barante el 15 de abril de 1848: "Volví a mis trabajos: la historia de la revolución en Inglaterra y la de la civilización en Francia. Tengo en esos temas el mismo interés que antes y veo más claro", en *Souvenirs de Barante*, t. VII, p. 320. Véase igualmente la carta del 1 de julio de 1848 a Vitet (AN: 42 AP 164) y la carta del 6 de mayo de 1849 a Madame de Gasparin (ob. cit., p. 314). El fracaso precipita el juicio, en el sentido químico del término, pero no lo modifica.

110. Hablando de la actitud de Guizot durante el final del verano de 1821, la duquesa de Broglie observaba al informar acerca de la satisfacción de aquél frente a lo que estimaba que era un progreso de las ideas doctrinarias entre los liberales de provincia: "Cuando no se puede conseguir algo, lo menos fastidioso es aun tener razón, y a algunos les gusta" (carta a Barante, 3 de octubre de 1821, en *Souvenirs de Barante*, t. II, p. 535).

111. Carta a Madame de Gasparin, 4 de diciembre de 1849, ob. cit., p. 327 (mi subrayado).

saber actuar; hay que saber esperar; esperar y actuar con inteligencia, con perseverancia, con virtud, con sumisión a esas leyes de Dios bajo el imperio de las cuales nuestra vida se escurre y nuestra actividad se despliega",<sup>112</sup> Las leyes pueden ser momentáneamente cuestionadas por los acontecimientos, pero no podrían ser invalidadas. Durante todo este período, Guizot radicaliza la alternativa frente a la cual se encuentran ineluctablemente los pensamientos históricos progresistas. No hay opción para éstos sino en el hundimiento en una filosofía de la historia cuya clave inmutable y absurda afirman poseer. Certeza teórica y seguridad psicológica van de la mano.<sup>113</sup> Hay que creer o perder la razón. No hay pensamiento histórico progresista por fuera de una fe, pues es solamente en ese marco que lo radicalmente incomprensible no se transforma jamás en absurdo. "Creo en Dios y lo adoro sin tratar de comprenderlo", escribe Guizot en su testamento.<sup>114</sup>

Guizot estaba tan íntimamente persuadido de que 1848 no era más que una "fantasía", un acceso pasajero de desorden, que se presentó en las elecciones de la primavera de 1849 desde su exilio en Inglaterra. Su correspondencia con sus amigos Vitet, Lenormant y con Madame de Gasparin dan testimonio de su estado de ánimo durante este período. "Aunque estoy muy lejos de creer el porvenir cierto y próximo", escribe a Vitet, "sin embargo creo en él. Es posible que la locura y la tontería sean la palabra clave del enigma, y por más que pasemos rápido, se puede esperar que una revolución tan tonta pase todavía más rápido".<sup>115</sup> Mientras sus amigos le aconsejan prudencia,<sup>116</sup> él sigue estando imperturbablemente seguro de sus

112. "Nos mécomptes et nos espéances", extraído de la *Revue contemporaine*, París, 1855, pp. 15-20 (el artículo igualmente es reproducido en *L'Eglise et la société chrétiennes en 1861*, París, 1861). "No temáis en mí el desaliento y la tristeza", escribía ya en 1849 a Mrs. Austin. "Siempre tengo confianza en el porvenir de mi país y en la buena causa de mi país [...] Atravesamos una orgía. Confío en que las ideas que he querido difundir, las instituciones que he querido construir, se depurarán en lugar de perecer. Quizá yo no asista a su éxito, pero habré velado junto a su cuna", en Madame de Witt, ob. cit., pp. 273-274.

113. "Tengo confianza en la tendencia general de mi época, en el porvenir general de mi país [...] *Mi seguridad está allí*, y ella es superior a cualquier otra. Pero si yo sólo me fijara en los síntomas del momento, estaría inquieto", escribía ya el 26 de junio de 1836 a Madame de Gasparin, ob. cit., p. 68.

114. Archivos del Val-Richer.

115. Carta a Vitet, 21 de abril de 1849. "¿Sabe usted por qué cedí en febrero último?", le escribía a Lenormant en la misma época. "Porque tuve demasiada confianza en la buena causa y el buen sentido, porque he creído demasiado en la eficacia, pasada y futura, de la buena política, porque no tuve suficientemente en cuenta, ni preví lo suficiente, la potencia de la tontería, de la locura o de la perversidad de los actores y de los espectadores. Intentaré ser menos optimista, sin renunciar a nada" (carta del 11 de enero de 1849).

116. Véase por ejemplo la carta que le envía de Broglie el 7 de abril de 1849 a propósito de su manifiesto electoral. No hay que tomar una resolución definitiva antes de tiempo, le escribe, "creo que usted camina más rápido que los acontecimientos" (AN: 42 AP 214).

razones, mirando las cosas con desprecio, seguro de ser todavía el hombre de la situación. Su manifiesto electoral, publicado en abril de 1849,<sup>117</sup> es un resumen sin matices de su panfleto ya muy violento, *De la democracia en Francia*, de enero de 1849. Allí exhorta a "todos los elementos del partido del orden, bonapartistas, legitimistas, orleanistas, conservadores de cualquier tipo y matiz" a unirse para vencer.<sup>118</sup> "Mi día no ha llegado aún", se contenta con escribir lacónicamente después de haberse enterado de su fracaso en las elecciones. Pero aún no puede imaginar que ese día no llegará más.<sup>119</sup>

Si después de 1848 Guizot sigue siendo optimista, contra viento y marea, no es solamente porque continúa pensando la historia de Francia en relación con la historia necesaria de la civilización. Igualmente basa su fe en el porvenir en una relectura de la experiencia de Julio que tiene la particularidad de disolver la distancia entre el error y la razón. "Nuestro gran error", le escribe a Vitet, "ha sido no saber hasta qué punto teníamos razón, y no hablar y actuar en consecuencia. Jamás hemos mensurado y mostrado todo el mal".<sup>120</sup> El mal: esa palabra vuelve como un leitmotiv en todos sus escritos después de 1848. Es ya en esos términos, como hemos visto, que entendía el desorden de 1830 a 1848. Pero se trataba entonces de un mal que él creía poder combatir con la educación moral. Después de 1848, Guizot radicaliza esta interpretación. El mal es percibido a partir de ese momento como la gran fuerza que actúa en el mundo.<sup>121</sup> El historiador cede cada vez más el lugar al teólogo. El movimiento, muy claro desde

117. *M. Guizot à ses amis*, abril de 1849, reproducido en *Lettres de M. Guizot à sa famille et à ses amis*, compiladas por Madame de Witt, París, 1884, pp. 35-44.

118. Ob. cit., p. 38. A partir de este período, Guizot no dejará de adherir a la idea de fusión dinástica como salvavidas de Francia. Es también en esta perspectiva que borra la revolución de 1830 para insistir en el bloque 1814-1848 (movimiento muy claro en *Tres generaciones*). En sus *Mémoires* (t. II, pp. 1-32), estimará a posteriori que habría sido preferible no cambiar de dinastía. Entonces, es todo su sistema previo de explicación de la revolución de Julio lo que por ello mismo se encuentra en contradicción. Véase sobre este punto C.-N. Desjoyeaux, *La Fusion monarchique*, París, 1913. Los archivos Guizot contienen numerosas piezas sobre el problema de la fusión (ver en particular 42 AP 266); remitirse también a su correspondencia con Cuvillier-Fleury, secretario del duque de Aumale (298 AP).

119. La posición de historiador además resuelve el dilema, permitiendo dominar el pasado e indicar el porvenir sin participar obligatoriamente en el presente de manera activa. "Como para nosotros no hay porvenir terrestre, tenemos que vivir sobre nuestro pasado", le escribe a Barante el 10 de junio de 1860 (*Souvenirs* de Barante, t. VIII, p. 273).

120. Carta a Vitet, 1 de julio de 1848.

121. Le escribe a Vitet el 5 de octubre de 1848: "No soy de aquellos que creen que ya tienen mucho camino hecho y que se prometen llegar pronto. Me engañé mucho sobre la eficacia del bien que hacíamos, nunca sobre la extensión del mal que combatíamos. Siempre lo creí inmenso. No pensaba que el *Diablo* ganaría esta batalla contra nosotros como la ha ganado, pero estaba profundamente convencido de que estábamos muy lejos de ganar la batalla con facilidad. A su vez, él la perderá, y más rápido de lo que nosotros hemos perdido. Pero será por

1849, se acentúa en los años 1860.<sup>122</sup> La noción de pecado original termina ocupando progresivamente el centro de su visión del mundo. Por ejemplo, escribe en "Nuestros desengaños y nuestras esperanzas" que "la verdad en cuanto a la naturaleza del hombre está en la fe cristiana; es en el hombre mismo que reside el mal, tiene inclinación al mal [...] El dogma del pecado original es la expresión y la explicación religiosa de un hecho natural, la inclinación innata del hombre a la desobediencia y a la licencia".<sup>123</sup> Pero si la sociedad posrevolucionaria deviene eterna reproducción de la caída, ¿cómo puede ser entendida como progreso histórico, diferencia? ¿La historia no se transforma en un combate sin cesar recommencado entre el bien y el mal, en el cual las victorias suceden aleatoriamente a las derrotas? ¿La verdadera sociedad posrevolucionaria puede ser algo diferente que el Paraíso en el más allá? Si el teólogo consolaba al político en sus desengaños, devolviéndole sentido a su experiencia, ¿no corría el riesgo de cuestionar al historiador? Guizot nunca se explicó verdaderamente sobre este punto esencial. Pero podemos observar que igualmente le otorgaba un rol esencial al dogma de la encarnación.<sup>124</sup> Si Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, como dice el Génesis, y si Jesucristo es el hijo de Dios, es que él actúa en la historia. La historia de la redención se confunde entonces con la de la civilización. Guizot ahora puede recuperar la noción muy cristiana de progreso de la historia misma, aunque deba ceder la noción de orden político estable y definitivo.<sup>125</sup> Además, busca volver a encontrar en la Iglesia reformada el

él mismo, más que por nosotros, que sucederá. Se ha vuelto tonto sin dejar de ser malhechor. En esas condiciones, incluso para el Diablo, el éxito no es posible".

122. Guizot publicará entre 1864 y 1868 tres volúmenes de *Meditaciones: Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne, Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*. En 1873 emprenderá la publicación de las *Vies de quatre grands chrétiens*, con estudios sobre Calvino y San Luis (no terminará las que iba a dedicar a san Vicente de Paul y a Duplessis-Mornay). Ya había publicado en 1861 *L'Église et la société chrétienne en 1861*.

123. "Nos mécomptes et nos espérances", p. 7.

124. Véase la "segunda meditación" sobre los dogmas cristianos, en las *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, 1ª serie, París, 1864.

125. En las *Meditaciones*, Guizot establece así que hay convergencia y no contradicción entre las verdades de la ciencia (entre ellas las de la ciencia histórica) y las de la religión. En 1869 proyectaba publicar un cuarto volumen, cuyo objeto habría sido la "expansión de la civilización sobre la faz de la tierra", comprendiendo la historia contemporánea como prolongación de la historia santa (véase su artículo "Le christianisme et le spiritualisme", *Revue des Deux Mondes*, 1 de septiembre de 1869).

Para estos temas, remitirse a la obra colectiva *Civilisation chrétienne, approche historique d'une idéologie XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, particularmente pp. 198-210, así como a J. Gadille, "Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX<sup>e</sup> siècle", *Actes du Colloque François Guizot*, París, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974.

equivalente al rol que él había ocupado en la esfera política. Allí también quiere transformarse en el primer servidor de la razón y del dogma.<sup>126</sup>

Como, por un lado, Guizot sólo encuentra inteligibilidad en el nivel teológico y, por el otro, se había visto obligado a revisar su percepción de la marcha de la civilización francesa, progresivamente se vuelve incapaz de juzgar las evoluciones de la vida política francesa, a las que asistirá hasta 1874. Sus nuevos puntos de referencia aparecen demasiado lejanos con relación al acontecimiento. La historia inmediata se le escapa. No es más que un espectador a la deriva. Sus juicios sobre Napoleón III varían por ejemplo según las épocas. "Me deja una impresión más bien favorable, pero estrecha", le confía a Madame de Gasparin en 1850.<sup>127</sup> "En el más bajo grado de la escala, es la misma mescolanza o, mejor, el mismo caos de espíritu y de charlatanería, de sentido político y de mal instinto revolucionario que había en grande durante el gobierno de su tío", escribe por otro lado a Vitet.<sup>128</sup> De hecho sólo sabe apreciar la grandeza y la pequeñez de los hombres en el seno de una historia cuya sentido inmediato le es ilegible. "La indecisión y la impotencia son los caracteres del tiempo actual; es decir, de los hombres del tiempo actual", le dice a Barante. "No tienen ni ideas fijas ni voluntad eficaz en nada de lo que hacen. Flotan y siguen la corriente. Hoy en día en Europa, Bismarck es el único que veo que tenga cierta ambición real y que persiga un designio, porque lo ha concebido y lo quiere; no es sensato ni honesto, pero es alguien".<sup>129</sup> No deja de criticar la mediocridad de espíritu, la vulgaridad del buen sentido dominante. Como liberal, se siente humillado por el golpe de Estado del 2 de diciembre, aun

126. Guizot juega un rol activo en el protestantismo francés durante sus años de retiro, tratando de acercar a católicos y protestantes. Ya muy influyente en las instituciones protestantes bajo la Restauración, ocupará allí un lugar todavía más importante bajo el segundo Imperio. Es elegido en 1852 para integrar el Consejo Presbiterial de París, el mismo año se transforma en presidente de la Sociedad para el Estímulo de la Instrucción Primaria entre los Protestantes de Francia (había sido en 1829 uno de sus fundadores) y presidente honorario de la Sociedad de Historia del Protestantismo Francés; en 1855, accede también a la presidencia de la Sociedad Bíblica Protestante de París. Combatió vigorosamente para que la Iglesia reformada se dé una doctrina oficial (es en ese contexto y con ese objetivo que fueron publicadas sus *Meditaciones*). Para zanjar la cuestión, se debía convocar un sínodo en 1872. Guizot surgió vencedor, pero hubo una escisión en la Iglesia reformada. Véase sobre ese punto E. Bersier, *Histoire du synode général de l'Église réformée de France*, 2 vols., París, 1872, y E. de Pressensé, "Le synode général du protestantisme français et les divisions des protestants", *Revue des Deux Mondes*, 15 de agosto de 1872. Más en general, sobre el rol de Guizot en el protestantismo francés, ver las *Actes du Colloque François Guizot*, y el capítulo "Protestantism", del libro de Douglas Johnson.

127. Ob. cit., p. 347.

128. Carta del 16 de septiembre de 1849.

129. Carta del 6 de octubre de 1864 a Barante, en *Souvenirs de Barante*, t. VIII, p. 378.

cuando espera que pueda servir para algo.<sup>130</sup> Desengañado, piensa, igual que Marx, que la farsa reproduce pálidamente la tragedia.<sup>131</sup> En todo caso, no se expresa públicamente. Sin embargo se pronuncia por el voto afirmativo en el plebiscito de 1870, después de haber aceptado, a pedido de Émile Ollivier, presidir una comisión encargada de las reformas a realizar en la instrucción pública. Solamente durante la guerra sale de su reserva, tratando de que intervenga Gladstone y dando su apoyo incondicional al gobierno de la defensa nacional.<sup>132</sup> El episodio de la Comuna apenas lo conmueve. Hablando respecto a ello como "demencia demagógica", escribe a Mrs. Martin: "Yo me quedé más desconsolado que sorprendido. Estoy acostumbrado a las tonterías y a las crisis revolucionarias. No sé cuántas ha debido soportar Francia desde 1789. Siempre se ha recuperado, más de una vez de forma brillante".<sup>133</sup> Su antirrepublicanismo virulento igualmente se aplaca, como si el problema de las formas políticas, en otro momento tan importante a sus ojos, se hubiera relativizado.<sup>134</sup>

Guizot "aplazó su optimismo a una fecha incierta" y de hecho ya no trata de responder la pregunta de Rémusat, que también era suya: "¿Cuál es, dada su historia, el destino final de Francia?".<sup>135</sup> La gran ruptura negativa de la historia de Francia en el siglo XIX sigue siendo para él 1848. Todo lo que no puede entender lo remite a una "elasticidad infatigable de la nación francesa" en la cual se disuelven ininteligiblemente los azares de

130. "Profundamente triste y humillado desde febrero de 1848 por mi país", escribe a lord Aberdeen, "dificilmente puedo soportar el espectáculo de esta nueva humillación, aunque merecida y necesaria" (carta del 21 de diciembre de 1851) (AN: 42 AP 211). El 9 de diciembre le había escrito a Madame de Gasparin: "No sé si no había otra manera de salir del deplorable atolladero en el que estábamos, pero, en fin, hay que aferrarse a ésta porque es la que nos permite salir" (ob. cit., p. 369). Un mes más tarde, le escribe: "Aunque perfectamente ajeno al gobierno actual, no le soy del todo hostil. Era inevitable y es necesario. Tiene una misión fundamental que cumplir. Ya hizo cosas muy buenas. Deseo que vaya hasta el final" (carta del 12 de enero de 1852, idem, p. 372).

131. El 16 de diciembre de 1851 le escribe a Mrs. Austin: "Hace medio siglo, hemos tenido la gran República y el gran Imperio, pero no pudieron durar ni uno ni otro; hoy tenemos la pequeña República y el pequeño Imperio" (AN: 42 AP 181).

132. Véase su folleto *M. Guizot à Messieurs les membres du gouvernement de la Défense nationale*, París, diciembre de 1870.

133. Carta del 5 de abril a Mrs. Martin (AN: 42 AP 299).

134. Hacia 1872 le escribe a Thiers: "Espero que usted no me encuentre ni demasiado severo ni demasiado complaciente con la República. No sé si está destinada a vivir; pero en todo caso hay que hablar de ella con esa esperanza y darle de buena fe los sanos consejos que son los únicos que le pueden dar vida. Estoy seguro de que usted hace lo mismo" (carta no fechada, AN: 42 AP 246).

135. Rémusat, *Politique libérale*, p. 13.

su historia y las promesas de su destino.<sup>136</sup> Muere cansado, atrincherado en su razón y desorientado por su siglo.

136. En un discurso pronunciado el 1 de diciembre de 1873 en la Sociedad de Anticuarios de Normandía, habla de esa "elasticidad inagotable de la nación francesa". Ya había hablado de la "elasticidad infatigable de Francia" en *Trois générations* (p. 70). La idea de "transición" es su prolongación, remite a una elasticidad de la historia que está llamada a dar cuenta de sus balbuceos, de sus retrasos, permitiendo borrar toda contradicción entre la teoría y la historia.

## X. El revés y el derecho (herencias)

### El momento de la crítica

Después de 1848, dos acontecimientos dan ocasión a un balance de la vida y la obra de Guizot: la aparición de sus *Memorias para servir a la historia de mi tiempo*<sup>1</sup> y, por supuesto, su muerte, acaecida el 12 de septiembre de 1874.<sup>2</sup> Las apreciaciones sobre su acción política son, presumiblemente, muy contrastadas. Si Charles de Mazade, el cronista de la *Revue des Deux Mondes*, ve en él "uno de los más poderosos atletas del régimen constitucional",<sup>3</sup> no nos sorprendemos al leer en *L'Union* que el nombre de Guizot sigue estando vinculado a una "catástrofe social" (la revolución de Julio de 1830), o en *La République française* que su carrera "habrá sido más funesta que verdaderamente útil a su país". Esos juicios, esperables en cada uno de los lugares en que fueron formulados, no enseñan finalmente gran cosa. Es más interesante observar que más allá de las divergencias "políticas", una especie de consenso implícito sobre el hombre se desprende en los artículos publicados en esas dos oportunidades.

"A Guizot hace mucho tiempo que lo conozco", escribía Molé en 1847, "es

1. Las recensiones más notables de las *Memorias* de Guizot están firmadas, para los tomos I y II, por Renan, "Philosophie de l'histoire contemporaine", *Revue des Deux Mondes*, 1 de julio de 1859 (retomado en el tomo I de las *Oeuvres complètes* de Renan, París, 1947); para los tomos III y IV por Vitet, "La monarchie de 1830 et les Mémoires de Guizot", *Revue des Deux Mondes*, 1 de diciembre de 1861; para el tomo IV, por Sainte-Beuve (octubre de 1861), en *Nouveaux Lundis*, t. I, pp. 80-119.

2. Han sido revisadas las siguientes publicaciones: *Revue des Deux Mondes*, *Le Figaro*, *Le Siècle* ("republicano liberal conservador"), *La République française* (órgano de la unión republicana de Gambetta), *Le Temps*, *Le National*, *Le Constitutionnel*, *Le Journal des débats politiques et littéraires*, *La Gazette de France* (legitimista), *L'Union* (diario del conde de Chambord, fusión de *La Quotidienne* y de *La France*), *Le Français* (diario católico liberal de Albert de Broglie), *Le Soleil* (orleanista), *La Patrie*.

3. *Revue des Deux Mondes*, 15 de septiembre de 1874, p. 471.



rígido, absoluto, altivo, y a veces impiadoso".<sup>4</sup> Este retrato lapidario resume bastante bien el sentimiento de sus contemporáneos, aliados o adversarios. "Rigidez magistral"; "se diría que da misa incluso cuando está tomando una sopa", observa Génie, su secretario;<sup>5</sup> "soberbio desdén"; "sentimiento de infalibilidad"; "inflexibilidad": los mismos términos vuelven en casi todas las plumas. La rigidez y el desprecio: esos rasgos de carácter constituyen los dos polos alrededor de los cuales se organiza generalmente la descripción del personaje. En cierta manera, algo muy normal. Altivo y seguro de sí, Guizot en efecto lo era incontestablemente.<sup>6</sup> Pauline de Meulan se lo reprochaba ya cuando todavía no era más que un joven crítico literario. Por ejemplo ella denunciaba en 1809 algunas de sus prevenciones escribiéndole: "Usted ha reflexionado mucho y experimentado poco [...] Dejó de frecuentar al público para el cual escribe, precisamente en el momento en que usted comenzó a escribir para él, en el momento en que la observación de la sociedad hubiera podido instruirlo o advertirlo [...] Usted no conoce la gente para la que escribe; no está al corriente de sus prejuicios de momento, ni de las cosas que conviene, no digo fingir, sino moderar. Y después de todo, podemos estar seguros, incluso al calor de largas reflexiones, de que el conocimiento de opiniones diferentes, siendo falsas, no cambiará en nada a las nuestras, aun cuando dé la posibilidad de que nazcan ideas nuevas".<sup>7</sup> Guizot no podía responderle, más que planteándole su indiferencia por complacer al público, y se mantenía silencioso cuando ella se quejaba de su creencia de tener siempre razón, considerándose el único espíritu infalible de la creación. Por otra parte su oportunismo, constantemente denunciado, no es más que el reverso de esta condescendencia. La forma como tomaba el aumento de la corrupción durante su ministerio era claramente sintomática. Guizot no ignoraba el problema, planteado públicamente numerosas veces.<sup>8</sup> Es verdad que buscaba minimizar la importancia de esos hechos, hablando públicamente de "abuso de influencias", para evitar ver la autoridad de su gobierno demasiado comprometida.<sup>9</sup> Pero su actitud con respecto a esos

4. Carta de Molé a Barante, en *Souvenirs de Barante*, t. VII, pp. 224-225.

5. Frase reproducida en *Le National*, 16 de septiembre de 1874.

6. Un día retrucó a uno de sus adversarios, en un debate parlamentario: "Por más que usted amontone un ultraje tras otro, jamás se elevará hasta mi desdén", citado por C. de Witt, en *Ma famille, souvenirs, 1848-1889*, París, 1917, p. 61.

7. Carta a Guizot, 24 de febrero de 1809, en Madame de Witt, ob. cit., p. 46.

8. Sobre este problema véase P. Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. VI, pp. 8-12 y t. VII, p. 51. Véase igualmente lo que escribía Guizot sobre el tema a Madame de Gasparin (carta del 8 de septiembre de 1847, ob. cit., p. 292).

9. Evocando este problema y la probidad personal de Guizot, *Le Temps* observará: "Es pertinente agregar que aquello que, en su época, se llamaba corrupción era una niñería frente a lo que hemos visto desde entonces" (15 de septiembre de 1874).

fenómenos de corrupción, que fue considerada como el signo de una debilidad de temperamento,<sup>10</sup> sin embargo no debe ser entendida solamente en esos términos. Traduce fundamentalmente la indiferencia o el desprecio por aquello que a sus ojos no era más que un "detalle". Guizot miraba desde lo alto todas las escorias de la historia. En este sentido no tenía nada de "junco pintado con hierro", como decían algunos de sus detractores.<sup>11</sup>

La descripción que se hace de él después de 1848 no tiene entonces nada de sorprendente. El hombre se corresponde efectivamente con lo que se dice de él. La convergencia de los juicios es normal, incluso si los términos pueden tener, según los casos, una connotación peyorativa o positiva. Una constatación idéntica sobre su rigidez hace escribir por ejemplo a Sainte-Beuve que "el historiador filósofo se ha mostrado en definitiva más tonto que un Polignac",<sup>12</sup> mientras que *Le Constitutionnel* deduce que "fue un estoico perdido en las ligerezas contemporáneas".<sup>13</sup> Lo importante no está allí. El problema que plantea el juicio de sus contemporáneos reside más bien en la reducción del análisis que opera implícitamente. En efecto, la obra política de Guizot termina por ser totalmente asimilada a los defectos psicológicos del hombre, como si eso no hubiera sido más que la simple proyección en la historia de su temperamento. Ciertamente, no se trata aquí de negar que Guizot haya personificado literalmente la monarquía de Julio, sino de comprender cómo la percepción por parte de sus contemporáneos de esta personificación introdujo un sesgo en su mirada sobre este período.

La referencia a su rigidez permitió resumir cómodamente, para reunirlos en un mismo crisol, todos los defectos y los bloqueos de los años de 1830-1848: inmovilismo político y rechazo a las reformas, desprecio a las tendencias profundas de la evolución social, engeguencimiento frente al sentido de los movimientos de emancipación en las sociedades europeas y, naturalmente, fracaso final del régimen. Esta polarización del análisis expresa y neutraliza en un mismo movimiento el problema planteado por la monarquía parlamentaria francesa. Al remitir a un rasgo psicológico propio de Guizot lo que es también un defecto teórico (la manifestación de un pensamiento cerrado porque está seguro de ser perfectamente adecuado al sentido de la historia) y un problema histórico (la naturaleza y las condiciones de gestión de una sociedad posrevolucionaria), sus contemporáneos caen en la imposibilidad

10. Victor Hugo dirá de él con respecto a este tema: "Guizot es personalmente incorruptible y gobierna mediante la corrupción. Me produce el efecto de una mujer honesta que tuviera un b... [burdel]", *Journal, 1830-1848*, editado por H. Guillemin, París, 1954, p. 245.

11. Citado por É. Faguet, "Guizot", en *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*.

12. Carta a Hortense Allart del 29 de febrero de 1848, en Sainte-Beuve, *Correspondance générale*, editada por J. Bonnerot, París, 1957, t. VII, p. 226.

13. *Le Constitutionnel*, 15 de septiembre de 1874.

de captar y de tratar a ambos. Exorcizan con mucha ligereza el problema de los fundamentos del régimen de Julio, como si la salida de Guizot en febrero de 1848 volviera a cerrar con un solo hecho un paréntesis que sólo hubiera sido abierto por él mismo. Este repliegue de la interpretación del fracaso sobre los meros defectos del personaje reduce así la inteligibilidad de un momento decisivo de la historia del liberalismo francés. Al mismo tiempo, las intenciones doctrinarias casi ya no son interrogadas en sí mismas, como si ellas no hubieran estructurado en profundidad la formación de la cultura política de todo este período.

La crítica de Guizot, en su ambigüedad, traduce así, después de 1848, un vasto movimiento de obliteración y de reconstrucción de la memoria colectiva. A través de ella se opera la compleja alquimia en la cual se forjan las culturas políticas de fines del siglo XIX, cuyos herederos seguimos siendo nosotros. En el centro de ese proceso, la constitución de un *lugar vacío* de la historia. En 1874, católicos y republicanos se ponen de acuerdo para decretar la inanidad de la obra política de Guizot. *La Gazette de France* observa por ejemplo perentoriamente: "No quedará nada, absolutamente nada de la obra política de Guizot [...]. Muere sin dejar detrás suyo una obra de gobierno, ni una idea que haya germinado, ni una doctrina que uno pueda recordar o enseñar después de él".<sup>14</sup> Tañido fúnebre idéntico en *La République française*, que lo destruye brutalmente al no ver en él más que "un hombre encarnizado en defender ideas falsas".<sup>15</sup> Un diario más moderado como *Le Temps* estima igualmente que su política interior fue "absolutamente vacía y nula".<sup>16</sup> Incluso Charles de Mazade habla en la *Revue des Deux Mondes* de "generación sin descendencia" cuya obra habría que recomenzar íntegramente.<sup>17</sup> Progresivamente se hace de la monarquía de Julio un tiempo muerto que sólo habría sido llenado por la pujanza engañosa de un hombre. Tiempo perdido o malgastado, monocorde paréntesis de la historia, sin consistencia propia. Los años 1830-1848 son insensiblemente entendidos como un *espejismo de la significación*. Destrucción radical del sentido, del cual el régimen de Julio se había proclamado portador, reduciéndolo a una pura ilusión. La insistencia con la que los diarios, en ocasión de la muerte de Guizot, hablan de sus talentos como orador es además significativa. Se hace de él un maestro del verbo cuya potencia habría sido lo suficientemente grande como para sugerir a la tribuna la existencia de un estado de cosas únicamente arraigada en la fuerza de su imaginación. Rindiéndole este ho-

14. *La Gazette de France*, 15 de septiembre de 1874.

15. *La République française*, 16 de septiembre de 1874.

16. *Le Temps*, 15 de septiembre de 1874.

17. C. de Mazade, "Les épreuves du régime constitutionnel", *Revue des Deux Mondes*, 15 de noviembre de 1868, p. 293.

menaje, sus contemporáneos dejan de lado al mismo tiempo las condiciones en las cuales a menudo ellos mismos fueron llevados a compartir lo que denuncian de ahora en más como una ilusión.<sup>18</sup> Muchos diarios recuerdan entonces que la actriz Rachel, después de haberlo escuchado en una sesión de la Cámara, en tiempos de su mayor gloria en la tribuna, había dicho: "Me gustaría representar una tragedia con este hombre".

La referencia a la *cuestión nacional* juega también un rol muy importante para exorcizar la experiencia Guizot. Después de 1840, su política extranjera, particularmente con respecto a Inglaterra, había sido uno de los principales blancos de la oposición. Guizot de hecho pensaba más en términos de civilización que de nación, o más bien esta última no era a sus ojos más que un medio de hacer advenir y realizar la primera. Por ejemplo, fue mucho menos entusiasta que los republicanos para saludar la ocupación de Argelia. Vanagloriándose "de haber tomado el derecho público europeo como regla de política exterior",<sup>19</sup> Guizot igualmente entendió mal el ascenso de los sentimientos nacionalistas, tanto en Francia como en Europa.<sup>20</sup> Esto se le reprochó duramente y es sobre esta base que se trató de expulsarlo de la *historia nacional*. Leamos por ejemplo el artículo que Taxile Delord le dedica en *Le Siècle*, el gran diario republicano liberal, en el tomo III de sus *Memorias*: "No siempre nos parece un verdadero francés, a veces él mismo parece un *naturalizado* en medio de sus conciudadanos; supóngase que por una ley los siguientes personajes se conviertan en nuestros compatriotas. Guizot se nos aparece enseguida como el posible jefe de una especie de ministerio fantástico compuesto por Jomini en la guerra, Pozzo di Borgo en finanzas, Ancillon en la instrucción pública. A veces se diría que Guizot más bien tiene sangre francesa en las venas antes que ser realmente francés".<sup>21</sup> Después de 1870, se le reprocha en *La République française* su "comercio con los maestros del pensamiento alemán".<sup>22</sup> Guizot sufre entonces el contragolpe de la "crisis alemana del pensamiento francés", bien estudiada por Claude Digeon.<sup>23</sup> No faltará quien le recuerde su educación ginebrina y se

18. Reencontramos también esta interpretación en G. Hannotaux, *Histoire de la nation française*, t. V, vol. III de la "Histoire politique", París, Plon, 1935, pp. 356-357. Como si el arte oratorio de Guizot engendrara una ampliación artificial de la estrechez de su teoría política.

19. *Mémoires*, t. IV, p. 8.

20. Esto no quiere decir que no estuviera preocupado por la influencia de Francia en el concierto de las grandes potencias. Véase sobre este punto la obra de Salvo Mastellone sobre la política extranjera de Guizot.

21. *Le Siècle*, 2 de julio de 1860, citado por M. Richard, "Guizot mémorialiste", en *Actes du Colloque François Guizot*, p. 294.

22. *La République française*, 15 de septiembre de 1874.

23. C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, París, PUF, 1959. La obra muestra claramente cómo la guerra de 1870 provocó un trastorno profundo en la *intelligentsia*

queje por ello.<sup>24</sup> Representándose un Guizot casi completamente extranjero a la cultura francesa, sus contemporáneos pueden así legitimar fácilmente su voluntad de *olvidar Julio*.

Con esta marginalización cultural se agrega igualmente, en una amalgama instructiva, la denuncia del protestante. Sus adversarios lo trataron, a menudo con intención peyorativa, de "calvinista".<sup>25</sup> Protestante y profesor, indisociablemente. "Es un pedagogo en su cátedra, que siempre deja pasar bajo su toga una puntita de látigo. Es un calvinista en su prédica, frío, sentencioso, moroso [...] Como todos los predicadores de la escuela de Ginebra, de esa escuela seca y arrogante, procede dogmáticamente", escribe Cormenin con respecto a Guizot.<sup>26</sup> Incluso *Le Français*, cercano a su amigo Dupanloup, dice después de su muerte que "el error de ese gran espíritu fue un error de profesor y de protestante".<sup>27</sup> Ginebrino, calvinista: quizá llegamos a lo más profundo y lo más esencial en el exorcismo del que Guizot fue objeto. Su protestantismo en efecto es entendido implícitamente como el

---

al invitarla a repensar el "genio francés" (véase particularmente Taine y Renan). Impregnado de cultura germánica, Guizot igualmente había vivido esta guerra como un shock intelectual. Sobre este punto ver su artículo "La France et la Prusse responsables devant l'Europe", publicado el 15 de septiembre de 1868 en la *Revue des Deux Mondes*, así como su folleto *M. Guizot à Messieurs les membres du gouvernement de la Défense nationale*, diciembre de 1870.

24. "Ginebra es mi cuna intelectual", decía Guizot, que fue alumno de un colegio fundado por Calvino; llegó a París recién en 1805 para realizar sus estudios de derecho. De 1807 a 1810 vivió en París en casa de Stapfer, ex ministro del gobierno suizo y ex embajador. Véase lo que dice Guizot sobre esos diferentes puntos de su juventud en "Le christianisme et le spiritualisme", *Revue des Deux Mondes*, 1 de septiembre de 1869, pp. 27-30.

25. Se observará además que Guizot estaba visiblemente fascinado por Calvino. En 1822, redacta su biografía en el *Musée des protestants célèbres* (t. II, 2ª parte, pp. 42-119). Significativamente, proyecta en él su propia visión del mundo, insistiendo por ejemplo de manera reiterada en el hecho de que los genios son gente solitaria e incomprensida, mientras el común de la gente a menudo carga con presunciones los motivos por los cuales el genio procede. Igualmente observa en un paralelo implícito sorprendente: "Calvino se había impuesto la más laboriosa tarea que pueda emprender un hombre superior, la de regular, consumándola, una revolución reciente; amansar su propio partido; someter a la moral y a la disciplina el movimiento que él mismo seguía; en fin, expurgar de la reforma los excesos y los vicios" (p. 116). Significativamente, reescribirá esta biografía, desarrollándola, en el ocaso de su vida. El último libro que publicará en 1873 será, en efecto, *Vidas de cuatro grandes cristianos franceses. 1. San Luis, Calvino*.

26. Timon (Cormenin), *Études sur les orateurs parlementaires*, París, 1839, t. II, p. 2. "Hombre seco y altivo... Protestante y profesor, su gesto perentorio, su tono dogmático le daban un aire indómito", escribe por su lado Louis Blanc, *Histoire de dix ans*, t. I, p. 365.

27. *Le Français*, 15 de septiembre de 1874. "A esos protestantes nunca se los hará ceder", había dicho Fontanes, gran maestro de la universidad, después de que Guizot se hubiera rehusado a prestar juramento al emperador, cuando fue nombrado en 1812 en la Sorbona.

punto de intersección entre su rigidez y su exterioridad. "Todo protestante es un Papa con una biblia en la mano", dice Sainte-Beuve en este punto.<sup>28</sup>

Denunciando al Guizot protestante, los católicos y los republicanos no sólo se limitan a calificar de otro modo la rigidez del personaje. Además apartan de su memoria el problema planteado por la impermeabilidad de la cultura política francesa al protestantismo.

"Para guardar de Guizot un recuerdo de reconocimiento, Francia deberá distinguir en su vida diversas épocas", se lee en *Le Temps* del 15 de septiembre de 1874. Este punto de vista se encuentra globalmente en las necrológicas que publica la prensa. Con muy pocas excepciones, todo el mundo concuerda en saludar la potencia del historiador y el rol innovador del ministro de la educación nacional. El recuerdo de sus brillantes lecciones de 1828 a 1830 está todavía presente en todas las memorias. *Le Temps* o *Le Constitutionnel* recuerdan la fascinación de Goethe al leer la *Historia de la civilización*. La instauración de semejante corte entre el intelectual y el político no implica de ninguna manera un rescate de la crítica de la cual es objeto de manera global. Al contrario, ésta tiene por función reforzarla, circunscribiéndola históricamente, insistir en la ruptura entre la Restauración y la monarquía de Julio para constituir esta última como objeto autónomo. La importancia del historiador y del publicista es así globalmente referida a un período que fue "la primavera liberal e intelectual de este siglo",<sup>29</sup> como si las cualidades del escritor y del pensador fueran amalgamadas a la riqueza colectiva de un período del cual aquellas extraerían su sustancia. Incluso *La République française* habla en este sentido de los "años incomparables en los que Francia dio al mundo el espectáculo de un segundo Renacimiento".<sup>30</sup> La oposición Restauración/monarquía de Julio es descrita en términos que vuelven a remitir al "buen" Guizot a un movimiento de conjunto del pensamiento en el que solamente participa, mientras el "mal" Guizot personaliza los errores de una política juzgada negativa. En otras palabras, el primer período lo explica mientras que él explica el segundo.

Guizot termina así por polarizar sobre su nombre todo el rechazo político y teórico de una generación. El *bloque Guizot* que se edifica progresivamente se carga con lo no dicho y con los fantasmas de los franceses de su tiempo. Él es instituido como una especie de *disyuntor* de la memoria política. Además es importante constatar que los historiadores del siglo XIX escribirán muy poco sobre la monarquía de Julio, mientras que las obras consagradas a la

28. Artículo sobre la primera serie de las *Meditaciones cristianas* de Guizot, *Nouveaux Lundis*, t. IX, p. 108.

29. C. de Mazade, *Revue des Deux Mondes*, 15 de noviembre de 1868, p. 267.

30. *La République française*, 16 de septiembre de 1874.

Restauración serán legión.<sup>31</sup> En el fondo, uno termina por tener el sentimiento de que no hay nada que decir, y sobre todo *nada que entender*, en los años 1830-1848. Tenemos que insistir sobre este punto de inflexión de la cultura política francesa que se identifica con la crítica de la acción política de Guizot. El problema aquí no es solamente restaurar en su complejidad y su unidad una vida y una obra, y tampoco rehabilitar para sorprender, según la buena vieja regla que consiste en invertir el sentido común para causar sensación con poco. El interés de esta atención dirigida a Guizot se vincula principalmente al hecho de que revela la fragilidad de los fundamentos intelectuales de la política francesa contemporánea. El rechazo a Guizot es el momento en el cual se forma todo un tejido de *quid pro quo*, de equívocos y de cegueras que estructuran siempre nuestras representaciones de lo político y de lo social. La amalgama que termina por establecerse entre la noción de ideal conservador, el hecho de una política de resistencia y el gobierno de una oligarquía burguesa, por ejemplo, dispensa entonces de interrogarse sobre el sentido profundo y las verdaderas encarnaciones de esta idea conservadora cuyo pensador fue Guizot. Le aprehensión del hecho protestante en la cultura política francesa del siglo XIX pierde todo su espesor desde el momento en que es reducido al dogmatismo de Guizot por un lado y a un problema estrictamente confesional por el otro. Las condiciones de emergencia del sufragio universal son despojadas de su profunda ambigüedad si nos contentamos con instruir el proceso político de la burguesía censitaria. El momento de la crítica de Guizot en tanto él es negación del "momento Guizot" es un agujero negro de nuestra memoria política.

### El nacimiento de la ideología burguesa

La decisión de Guizot de presentarse a las elecciones legislativas de la primavera de 1849 desde Inglaterra<sup>32</sup> produce un malestar concreto en los medios conservadores. El partido del orden, que reagrupa entonces a legitimistas, orleanistas, republicanos moderados y una fracción de los partidarios de Luis Napoleón, en efecto, está aferrado a una paciente reconquista de la opinión pública. Las antiguas divisiones han sido olvidadas para hacer frente a aquellos que familiarmente son llamados "democsoc". Se teme que Guizot venga a perturbar, con lo que él simboliza, esta nueva geografía política. Se hace de todo para disuadirlo de mantener su candi-

31. El *Catálogo general de la librería francesa* de Lorenz sólo consigna seis obras de conjunto consagradas a la monarquía de Julio entre 1840 y 1883, contra más de treinta sobre la Restauración.

32. Volverá a Francia recién en julio de 1849.

datura.<sup>33</sup> El *comité central* de la calle Poitiers multiplica las presiones en este sentido.<sup>34</sup> Se le suplica al menos que no escriba nada. Hace caso omiso y hace publicar el 6 de abril de 1849 un folleto, *Guizot a sus amigos*, que le sirve como proclamación electoral. Muchos conservadores encontrarán inútilmente provocativo su manifiesto.<sup>35</sup>

Obstinación y distancia: esos dos rasgos caracterizan entonces la posición de Guizot durante este período. La manera como justifica la prolongación voluntaria de su retiro en Brompton en este sentido es instructiva.<sup>36</sup> Le escribe a Madame de Gasparin: "Desde aquí todas mis acciones, todas mis palabras son bien interpretadas y tienen autoridad. Si hoy dejara Brompton por París o por Lisieux, perdería todo eso; entro en la masa, en el laberinto donde se mueve la masa. Mi situación se complica ciertamente y probablemente se reduce. Entonces es necesario que hable, que actúe todo el tiempo. Reaigo en el peso de las pequeñas necesidades, de las pequeñas responsabilidades; y para soportar o librarme de esa carga, sólo cuento con pequeños medios; no tengo los verdaderos, los grandes medios, la tribuna y la acción política pública y eficaz [...] En cuanto a mi elección, especialmente en Calvados, sin dudas mi presencia allí sería útil; pondría trabas a los malintencionados y estimularía a los tímidos. Pero de dos cosas, una: si el movimiento de retorno a la buena política es real y fuerte, yo seré elegido tanto estando lejos como cerca. Si el movimiento no es lo suficientemente fuerte para hacerme elegir de lejos, estaría obligado, en cambio, a realizar yo mismo el trabajo, a decir o hacer yo mismo las cosas, lo cual debilitaría hoy mi posición o le pondría trabas más tarde. Mi elección no debe ser un combate rudo y librado por mí mismo".<sup>37</sup> Se rehúsa a cortejar a la opinión pública, a convertirse en tramoyista público. Hablando del efecto producido por su manifiesto del 6 de abril, escribe un poco más tarde:

33. Véase lo que escribe a Madame Lenormant el 6 de abril de 1849: "Me escriben desde París para desalentarme de las elecciones, para disuadirme de publicar algo antes de las elecciones. Me cuentan del terror de los moderados, de la debilidad y del rebajamiento general, del que no puedo hacerme idea".

34. El comité de la calle Poitiers incluía a Thiers, de Broglie, Duvergier de Hauranne, Berryer, así como a hombres del Eliseo, como Morny, Rouher, Persigny. Sobre sus intrigas y sus presiones, ver la muy interesante correspondencia de Guizot con Génie, su ex jefe de gabinete (AN: 42 AP 209). Ésta ha sido ampliamente utilizada por A.-J. Tudesq en "L'impossible rentrée parlementaire de Guizot", en *Actes du Colloque François Guizot*, pp. 172-188.

35. Véase su carta del 18 de abril de 1849 a su hija Henriette, en Madame de Witt, ob. cit., pp. 271-272.

36. La ordenanza de no lugar que le permitió volver a Francia fue dictada a comienzos de 1849.

37. Carta del 18 de febrero de 1849 a Madame de Gasparin, ob. cit., p. 310 (véase igualmente la carta del 19 de febrero de 1849 a Lenormant).

Es muy probable que intimide a los tímidos sinceros y que los alarmistas hipócritas se valgan de ello para intimidarlos todavía más. No me preocupa en absoluto. Si yo debo ser elegido, no debo y no quiero serlo sino mostrándome tal como soy, porque sólo con esta condición podré hacer lo que puedo proponerme de ahora en más. Si no debo ser elegido, es muy importante para mí haber dicho claramente, antes de la elección, lo que pienso, porque no quiero, si lo dijera después, que se pueda argumentar que lo digo porque no fui elegido.<sup>38</sup>

Mostrarse tal cual es: toda la ambigüedad de la posición de Guizot y de la relación que mantiene con la burguesía se condensa en esta reivindicación de transparencia. De hecho, no "disimula" nada de sus ideas en ese manifiesto, así como no lo había hecho en *De la democracia en Francia*. No oculta el sostenimiento de su vínculo con la monarquía constitucional ("La República no cuenta entre los gobiernos serios de Francia desde hace sesenta años") y defiende con altivez la precisión de su política pasada ("Sigo convencido de que esa política es buena tanto para la libertad como para el orden, tanto para los progresos como para la seguridad"). Es justamente esta "franqueza" lo que teme el nuevo partido del orden.<sup>39</sup> Éste, al contrario, se esfuerza en hacer entrar su proyecto en el marco republicano, teniendo mucho cuidado de no tomar a contrapelo el nuevo imaginario político colectivo. La *ideología burguesa* nace muy precisamente en el movimiento de esta toma de distancia entre Guizot y el partido del orden.

En efecto, no se puede hablar verdaderamente de ideología burguesa en lo que concierne al pensamiento de Guizot. Él vincula *explícitamente* lo universal a una clase social. Lejos de enmascarar la predominancia de las clases medias bajo la monarquía de Julio, la exalta y convoca a su reforzamiento. Los invita a deshacerse de todo complejo y a mostrarse tal cual son. Esta afirmación de la burguesía incluso juega a sus ojos un rol esencial en la medida en que estima que la sociedad sólo puede entrar en la estabilidad posrevolucionaria si lo que es realmente coincide con su

38. Carta del 23 de abril de 1849, ídem, p. 312 (véase igualmente la carta a Vitet del 21 de abril de 1849).

39. Incluso su amigo Lenormant encontrará el manuscrito "un poco dogmático" (carta del 11 de diciembre de 1848). El duque de Broglie le había hecho señalamientos en el mismo sentido. Guizot no los tendrá en cuenta y no corregirá su manuscrito. Tampoco había integrado las sugerencias de su editor, Masson. Éste le había escrito a Génie, que era quien comunicaba a Guizot con el continente: "Me gustaría que Guizot entendiera la necesidad de hacer de su introducción un tratado un poco desarrollado de la República [...] Creo que Francia no podría soportar la nueva crisis que acompañaría un cambio en la forma de gobierno. Que se organice la República, no que se la destruya". Duchâtel le había hecho sugerencias análogas. Guizot le responde el 1 de enero de 1849, a propósito del lenguaje a utilizar con respecto a la República: "Agregué y suprimí algunas palabras en ese sentido. Génie me escribe que hay que esperar furores republicanos. No hay nada de malo" (AN: Papeles Duchâtel, 2 AP 8).

representación. Por esta razón criticaba en los años 1820 las "teorías de circunstancia y de transición"<sup>40</sup> acusadas de oscurecer el juego social. Su filosofía política se construye incluso exactamente sobre la base de una denuncia de la ideología de 1789 en tanto para él mantiene una ilusión sobre el verdadero sentido de la Revolución. "Los teóricos de la revolución", escribía en 1820, "se engañaban y mentían cuando alegaban la soberanía del pueblo. En el fondo, no se trataba de la soberanía del pueblo, aunque todo el mundo hablara así e incluso lo creyera; se trataba de la victoria de una porción del pueblo sobre otra porción, de un pueblo sobre otro pueblo".<sup>41</sup> Guizot, en ese sentido, no "disimula" nada. Deja al desnudo el trabajo de la división social en la historia de Francia y denuncia todos los discursos que tienden a recubrirla para conjurar su efecto. El trabajo de reducción de las fallas de su propio pensamiento, que se opera principalmente en los años 1840, es de otro tipo. Marca el repliegue sobre sí misma de una inteligencia del mundo que no puede ya dar cuenta de lo que la desborda y la amenaza. Conjunción paulatinamente desengañada y ciega ante un riesgo de desvanecimiento del sentido. Compensación y rescate a través del discurso del poder de aquello que su acción no llega ya a dominar. Reeducción forzada de la percepción que descansa cada vez más en el orden de la naturaleza impensable que adviene en la historia. Ese repliegue de la inteligencia política (hacia el cual tienden todos los pensamientos históricos progresivos) no puede entonces ser entendido trivialmente como un simple discurso mistificador y justificador del capitalismo. Está a la vez más acá y más allá de la ideología burguesa, en el sentido marxista clásico del término. Más acá, porque sigue implicando un "lenguaje de clase" que se presenta como tal. Más allá, porque caracteriza un retorno del pensamiento sobre sí mismo que no obedece a ningún determinismo social del cual sería expresión inconsciente. Más bien habría que hablar de *pensamiento autorreferencial* para caracterizar el término hacia el que Guizot se inclina progresivamente, en el sentido de que su discurso tiende a eliminar lo que no domina, a reducir sin cesar la diferencia amenazante de lo real y de su representación replegándose sobre sí mismo.<sup>42</sup>

La "rigidez" que se le reprocha a Guizot nubla la lectura de ese repliegue. En efecto, caracteriza indiferentemente, para quienes lo critican, su lucidez (brutalidad del lenguaje y permanencia de la interrogación sobre el problema de las relaciones del liberalismo y la democracia) y su engeguimiento (incapacidad de retomar los elementos de su filosofía política cuestionados

40. *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, p. 146.

41. *Du gouvernement...* (1820), p. 138.

42. Sobre este punto, véase el artículo muy estimulante de C. Lefort, "L'ère des idéologies", en el *Organum* de la *Encyclopaedia Universalis*, París, vol. 18, 1968.



por la historia). La distinción entre esas dos figuras de la relación entre la teoría y la experiencia, que inducen dos estatus diferentes del discurso, jamás ha sido elaborada. Recordando la dificultad que había tenido el duque de Broglie para incluir a Guizot en el gabinete del 11 de octubre de 1832, Vitet plantea por ejemplo la siguiente pregunta: "¿De dónde proviene entonces que en su partido, a excepción de un grupo de amigos fieles que lo aceptaban sin dificultad e incluso con orgullo como el órgano elocuente de sus propios pensamientos, de dónde proviene que en esta época alguien se asustara por asociarse a él?".<sup>43</sup> "La verdadera causa de estas dudas", responde Vitet, "radicaba en la actitud que había tomado Guizot en su lenguaje, sostenido desde hacía dos años: no porque su palabra fuese hiriente y que atacara a las personas; nadie hablaba con menos hiel y con más miramientos, pero Guizot tenía el hábito de llamar a las cosas por su nombre, de decir en voz alta, con franqueza, verdades incómodas, de declarar al país que estaba seriamente enfermo, que su mal se llamaba espíritu revolucionario, y que sólo había un remedio: el espíritu de resistencia y de legalidad. Ahora bien, ese género de deliberaciones no complacía a todo el mundo. Primero, no es necesario aclararlo, a aquellos que negaban la enfermedad; luego a aquellos que, coincidiendo en su existencia, pensaban que sólo se podía curar omitiendo mencionarla. Detestaban el desorden, tenían horror de la anarquía, y si la encontraban a cara descubierta, la combatían resueltamente. Pero preverla desde lejos y con tanta anticipación, desenmascararla cuando estaba disimulada, no limitarse a atacar sus excesos, querer combatir su principio, y pretender aplicar el remedio, no en la superficie, sino en el fondo mismo de la llaga, ¿no era acaso una ambición enorme, tomarse demasiadas precauciones, irritar a mucha gente? Ése es el gran secreto".<sup>44</sup> Los mismos términos habrían podido ser empleados por Vitet a propósito del rechazo de que fue objeto Guizot después de 1848. Pero así se disimula, en su voluntad de comprender, toda la dimensión propiamente intelectual del derrape político que condujo a Guizot al fracaso. Simétricamente, aquellos que denuncian el engegucimiento del sistema de Julio terminan renunciando a tratar de clarificar las relaciones del liberalismo y de la democracia. Una misma referencia cómoda a la rigidez de Guizot conduce en los dos casos a disipar la interrogación filosófica y política que las vicisitudes de su acción deberían implicar. El distanciamiento con respecto a Guizot, en esta medida,

43. Recensión de los tomos III y IV de las *Memorias* de Guizot, *Revue des Deux Mondes*, 1 de diciembre de 1861, p. 603.

44. Ob. cit., pp. 603-604. "En el fondo, lo que sobre todo se le podía reprochar era su talento. Los hombres pequeños, que son todos los hombres, siempre se oponen al advenimiento del talento, primero por celos y luego por un instinto que les advierte que, cuando sea el jefe, lo será demasiado", escribe en el mismo espíritu Jules Simon (*Thiers, Guizot, Rémusat*, París, 1885, pp. 266-267).

es el signo de una pérdida de sentido que se ignora. En otras palabras, un vuelco de la representación dominante de lo político y de lo social se efectúa en la no comprensión de las condiciones del repliegue del pensamiento de Guizot sobre sí mismo.

Detrás de lo que puede aparecer como una especie de crítica de la transgresión por parte de Guizot a las reglas del juego político, en el sentido más banal del término, se opera así de hecho un proceso de recomposición de la memoria burguesa y de redefinición de su rol histórico. El primer momento de ese movimiento corresponde a una disimulación consciente. El advenimiento del sufragio universal fija su código. En efecto, instituye una zona de prohibición alrededor del fenómeno democrático, haciendo del equívoco de su fundamento una cuestión casi tabú para el orador parlamentario y el dirigente político. Instaura un nuevo modo de ejercicio de la reflexión política, de ahora en más obligada a moverse en la ideología democrática. Esto es lo que Guizot no comprendió. Su reflexión sobre la naturaleza de la democracia no tiene en cuenta ese hecho esencial.<sup>45</sup> No vio que el sufragio universal cambiaba la relación de la sociedad con la opinión pública y por ello el de la opinión pública con la filosofía política.<sup>46</sup> Sus contemporáneos del partido del orden, en cambio, integraron este dato incluso si sólo lo entendían como una coerción cuyo sentido profundo se les escapaba. Y es justamente en esa medida que su rechazo a Guizot corresponde igualmente a un segundo momento de encubrimiento inconsciente. La mayor parte de los responsables del partido del orden, en efecto, están persuadidos de que nada los separa, *en el fondo*, del autor de *De la democracia en Francia*. Creen perseguir el mismo objetivo y sólo difieren en los medios y en el lenguaje. "Él se confunde en cuanto a la naturaleza de la transformación operada bajo sus ojos", resumirá Émile Ollivier. "Era una manera más segura de alcanzar el objetivo; él lo consideró un abandono del objetivo mismo."<sup>47</sup> Por esa razón, los monárquicos más notorios, como Berryer, Falloux o Montalembert, no dudan en llamarse republicanos durante las elecciones de abril de 1848. El resultado de las elecciones en la primavera de 1849 justifica además este enfoque. Guizot es aplastado<sup>48</sup> mientras que el partido del orden triunfa globalmente. La fuerza de la reacción conservadora está innegablemente

45. A la inversa, Tocqueville podía a la vez ser leído por los partidarios y los enemigos de la democracia. Esto no se vincula tanto a la "objetividad" de su libro como a su manera de escribir desde el interior del fenómeno democrático.

46. Véase sobre este punto capital M.-P. Edmond, "Persécution et politique de la philosophie, un art d'écrire oublié : Léo Strauss", *Libre*, N° 6, 1979.

47. É. Ollivier, *L'Empire libéral*, t. 1, p. 361.

48. Obtiene sólo 166 votos sobre alrededor de 89.000 electores, es decir un tercio de los votos que obtenía cuando el sufragio censitario estaba en vigor (en su circunscripción, en los años 1840, había un poco más de 900 electores).

vinculada a esta flexibilidad y a esta prudencia. El partido del orden supo adaptarse y dar vuelta en su beneficio el uso del sufragio universal. Esta "habilidad" enmascara sin embargo un viraje esencial: cuando se sustituye una ambición de construcción política por una lógica de defensa social. El encubrimiento de la primera por la segunda no es explícito. Ninguna mutación es percibida por los mismos que la realizan.

El nacimiento de la ideología burguesa acompaña y explica este encefaleamiento. Permite a la burguesía adaptarse al sufragio universal y desactivar sus aspectos virtualmente amenazantes, al mismo tiempo que impide de ahora en más pensarse claramente como clase separada. Al proyectar sobre la sociedad la imagen de un universalismo abstracto, la ideología burguesa funciona en efecto como un mecanismo indisociablemente perturbador y compensador: perturbador de la conciencia que las clases medias tienen de su ser social y de su rol en la historia; compensador de los riesgos de enfrentamiento que el reconocimiento de la igualdad de derechos políticos puede engendrar. La ideología burguesa, en este sentido, tiene su historia.<sup>49</sup> Aparece en el momento en que se opera el pasaje del sufragio censitario al sufragio universal. No sólo obedece a una lógica de disimulación de las relaciones sociales reales sino que constituye también una especie de prótesis, necesaria, de la representación social en un contexto en que la idea democrática no es formulada en su relación con el trabajo de la división social.<sup>50</sup>

### La nueva inteligencia política de la burguesía

La obra *De la democracia en Francia* fue un innegable éxito de librería.<sup>51</sup> Todo el mundo está curioso por saber en enero de 1849 cómo Guizot analiza la situación política del país y enfoca el porvenir. En efecto, es la primera vez que se expresa públicamente desde febrero de 1848. La obra

49. El pensamiento autorreferencial corresponde, al contrario, a una negación de los movimientos de la historia, y presupone que esta última coincide en su esencia con el discurso que pretende captarlo.

50. La ideología burguesa, entendida de esta manera, desaparece entonces ya sea cuando la reivindicación de universalidad se transforma en propiedad de todos los grupos sociales (es en el caso de una sociedad estructurada como un conglomerado de corporaciones que expresan sus intereses particulares en una retórica universalista; la ideología burguesa se disuelve entonces en un proceso de generalización), ya sea cuando el funcionamiento social está basado en la idea de un compromiso entre clases de intereses reconocidos como divergentes; es decir, cuando la vida democrática es definida como la organización lúcida de la tensión entre la universalidad simbólica que proclama el derecho igualitario de sufragio y las divisiones prácticas que traducen el hecho de las desigualdades y de los conflictos de intereses (la ideología burguesa se disuelve entonces en tanto es la prótesis que acompaña a una visión no consumada de la democracia).

51. Cerca de 19.000 ejemplares en dos meses, cifra bastante elevada para la época.

es acogida con interés, pero decepciona. Manifiesta, a ojos de toda la clase política, incluida la mayor parte de sus amigos, que Guizot ya no está en contacto con los acontecimientos. La mezcla de obstinación y de profecía alarmista que impregna el texto no responde a las urgencias del momento. La diferencia con *De la propiedad*, de Thiers, aparecido algunos meses antes,<sup>52</sup> es llamativa. Escrito en un estilo vivo y alerta, el libro de Thiers se corresponde con las preocupaciones inmediatas de la burguesía. Defiende el derecho de la propiedad individual fingiendo lamentarse por el hecho de tener que explicar una evidencia. La oposición de temperamento entre los dos hombres es casi caricaturesca. Guizot se muestra menos seductor que nunca. Sigue pensando que los hechos tarde o temprano deberán doblegarse ante la teoría llamada a regularlos. La idea de concesión siempre le es radicalmente extraña<sup>53</sup> y está persuadido de que la historia es su deudor. Los sucesos de 1848 no lo cambiaron. Se quedó en el mismo estado de ánimo que cuando decía con altivez a la tribuna de la Cámara de Diputados, cuando se lo interrogaba pocos días antes de la revolución sobre sus intenciones en materia de reforma electoral y parlamentaria: "Yo digo que prometer es más que hacer; porque al prometer, se destruye lo que es y no se lo reemplaza. Un gobierno sensato puede y debe algunas veces hacer reformas; no las proclama por anticipado. Cuando cree que ha llegado el momento, actúa; hasta ese momento, se calla. Podría decir más: podría decir que a menudo, hasta ese momento, combate".<sup>54</sup> Thiers es, al contrario, el compromiso hecho persona. Siempre está listo para aceptar las sentencias de la victoria y sabe doblegarse cuando hace falta, no cometiendo nunca el error de ponerse en pie demasiado rápido. "Thiers", dirá entonces la *Revue des Deux Mondes*, "es ante todo una persona de buen sentido; si encuentra un orden establecido, no será él quien conspire para derribarlo. La precisión de su espíritu le dice en voz alta que derribar siempre es menos valioso que mantener en pie".<sup>55</sup> Sabe rápidamente encontrar la fórmula ("La República es el gobierno que menos nos divide") que acompañe su reciclaje político. El retrato cruzado que delineó *Nettement* de los dos hombres es aquí iluminador:

52. Publicado primero en la colección de "Pequeños tratados publicados por la Academia de Ciencias Morales y Políticas" (5ª y 6ª tirada).

53. En los años 1840, ya no habría sostenido lo que escribía en junio de 1832 a de Broglie: "Es necesario que, para llegar al público, hagamos como el gato para pasar bajo la puerta: hacerse más pequeño y más delgado; es la condición *sine qua non*. A menudo esa condición me aburre, me irrita algunas veces, y sin embargo prefiero sufrirla antes que renunciar a la acción. Me reservo la plena libertad y la dignidad solitaria de mi pensamiento para el descanso de la vejez" (citado en Madame de Witt, ob. cit., p. 135).

54. Discurso del 12 de febrero de 1848, en *Histoire parlementaire*, t. V, p. 617.

55. "Chronique politique", 14 de junio de 1848, p. 969.

Más simpático a la democracia que Guizot, Thiers la temía menos; él creía que ella haría mucho por él, si él hacía algo por ella. No temía comprometerse con sus pasiones, de las cuales esperaba ser su jefe soltando un poco las riendas, como se suele hacer con un caballo fogoso que uno dirige incluso aflojando la mano; juego peligroso de las democracias antiguas que jugó Mirabeau. En el fondo, Thiers tenía en su espíritu, en su carácter, en su talento, más aventura que Guizot. Creía que se podía ir más tanto por fuera como por dentro, y rozar el límite sin tocarlo. El ideal de un gobierno democrático, a sus ojos, era precisamente el arte de jugar con las pasiones y obtener de ellas, gracias a la superioridad de la inteligencia y al ascendiente del carácter, el derecho a gobernarlas, como un piloto hábil sabe desplegar su vela de manera de aprovechar la tempestad, para llegar a destino, cuando parece que aquélla lo aleja.

Esas habilidades de Thiers le parecían temerarias a Guizot. Pensaba y decía que cuando se juega con fuego se genera un incendio. Y recordaba, historia en mano, que cuando uno se halla frente a las pasiones revolucionarias, la concesión de la víspera sirve para arrancar la de mañana. Objetaba que los gobiernos aventureros terminaban pereciendo en una aventura, y su antagonista, persuadido de que un nuevo gobierno es mejor que cualquier otro, condenado a ocupar la imaginación siempre tan activa de Francia, pensaba que, en la situación tan difícil en que se encontraban, por evitar morir por el movimiento, se morirían por la inmovilidad.<sup>56</sup>

Thiers toma siempre las cosas sesgadamente, nunca de frente como Guizot. Guizot y Thiers: cada una de esas dos figuras resume de manera ejemplar la antigua apuesta fallida de la burguesía y la nueva inteligencia de lo político a la que ella accede a partir de 1848. El fracaso del primero queda definitivamente confirmado con el desaire que recibe en las elecciones de 1849, mientras que el segundo logra desde junio de 1848 hacerse elegir en cuatro departamentos. No obstante, la divergencia de sus caracteres no debe hacer perder de vista lo esencial: después de 1848, Thiers y Guizot no tienen ya la misma representación de su adversario principal. La denuncia que ambos realizan del desorden disimula quizá demasiado fácilmente que la idea de orden ya no tiene el mismo sentido para cada uno de ellos. Thiers combate a partir de ahora contra Louis Blanc o contra Proudhon,<sup>57</sup> mientras que Guizot sigue discutiendo sobre todo políticamente con Rousseau, o filosóficamente con Littré y Renan.

En verdad, Guizot no ignora a Proudhon, incluso lo ataca señaladamente

56. A. Nettement, *Histoire de la littérature française sous le gouvernement de Juillet*, París, 1859, t. I, pp. 189-190.

57. Thiers ya se había enfrentado a Proudhon en la tribuna de la Asamblea el 1 de julio de 1848.

en su libro; pero fundamentalmente piensa que la gran división de las sociedades modernas se refiere a las condiciones de institución de lo social y a la naturaleza del lazo político. Para Thiers, el enfrentamiento social es de naturaleza directamente sociológica. Vuelve a centrar el debate en el terreno social, mientras que Guizot lo sitúa siempre en el campo de la filosofía política. El primero entiende que la lucha de las clases estructura directamente, en sí misma, la vida política, mientras que el segundo entiende que no es más que la consecuencia de un choque entre dos representaciones antagónicas de lo político. En una carta de julio de 1848, estima en esta medida que las jornadas de junio no han cerrado el paréntesis abierto en febrero. “¿Hemos dado verdaderamente un paso decisivo para salir de la anarquía social?”, se interroga. “¿Ya sólo estamos en presencia de la anarquía política? Aun eso ya es bastante.”<sup>58</sup> Los dos momentos del orden social y del orden político para él no coinciden. Si el primero es la condición del segundo, su sola realización no agota su proyecto. Para Thiers, sí. La manera como Guizot juzga al partido del orden después de 1848 ilustra claramente esta profunda diferencia. Observando las actividades del agrupamiento de la calle Poitiers, su amigo Lenormant le escribe a fines de 1848<sup>59</sup> para transmitirle su satisfacción de ver que se forma un “nuevo y gran partido conservador”. Pero Guizot observa esta operación con mucha más desconfianza. Teme que los cálculos electorales lo lleven a desviarse del objetivo y a traicionar su identidad.<sup>60</sup> Si bien también desea que en las elecciones de 1849 haya un agrupamiento de los conservadores “de cualquier tipo y matiz”, habla igualmente de un riesgo de *desnaturalización* del partido conservador. Si bien éste debe ser “más elevado, más activo, más audaz, más simpático” que lo que fue al final de la monarquía de Julio –Guizot por otra parte siempre fue consciente de que en ese momento no estaba a la altura de su misión histórica–, no podría por su lado olvidar que las clases medias son su corazón esencial. “Es importante que, al elevarse, el gobierno no se separe del suelo”, escribe. “Es importante que al extenderse, el partido conservador no se desnaturalice. Tanto para el primero como para el segundo, las clases medias son la base en la que hay que sostenerse, de la cual no se podría prescindir.”<sup>61</sup> Desnaturalizarse, finalmente, para Guizot es dejar de pensar a las clases medias como una *elite* y sólo entenderlas como una *clase socioeconómica*. Esta diferencia de concepción separa de hecho progresivamente a Guizot de sus amigos del partido del orden. Las mismas palabras –orden, clases medias, partido conservador– no tienen ya las mismas significaciones. Guizot y Thiers siguen

58. Carta del 1 de julio de 1848 a Madame Lenormant.

59. Carta del 11 de diciembre de 1848.

60. Véase carta a Lenormant del 11 de enero de 1849.

61. *Ibidem*.

refiriéndose a valores idénticos y se encuentran uno al lado del otro para estigmatizar el desorden, pero sus intenciones sociológicas y políticas se han distanciado imperceptiblemente.

La expresión "clases medias", que poco a poco deja de circular después de 1848 por haber quedado demasiado identificada al régimen de Julio, recubría en efecto una ambigüedad fundamental. En ella se confundían la noción de elite y la de clase social. Toda la retórica censitaria además estaba basada en esta confusión. La instauración del sufragio universal la vuelve brutalmente anticuada. La distinción elite/masa como fundamento de la división social es sustituida por la oposición de clase como centro de la vida política; oposición que es percibida como atravesando, al menos en parte, la elite. Nadie se imaginaba a comienzos de los años 1830 que la Razón pudiera tener dos campos. La noción de capacidad estaba llamada a delimitar un grupo social relativamente homogéneo, en tanto los disensos en su seno no eran más que el efecto del peso de la historia (legitimistas/orleanistas) o de la variedad de las formas de inteligencia y de temperamentos. Se consideraba que los "miembros desviados" de la elite eran casos particulares y excepciones aberrantes, como los que siempre tiene la naturaleza. Es en ese marco que será entendida la evolución, por ejemplo, de Lamennais. Los "intelectuales republicanos" o los pensadores demasiado originales eran vistos como ingenuos engañados, como perversos exaltados o como locos. Enfantin, Raspail y Auguste Comte, para considerar un abanico muy amplio, eran juzgados de esa manera.

Esta representación de la elite, que ya había sido quebrantada en los años 1840, se desplomará en 1848 con la emergencia en la vida social de una elite republicana, incluso socialista, nada despreciable, que hace irrupción en la vida parlamentaria con la instauración del sufragio universal. Guizot no entendía el sentido de esta transformación. Al sólo constatar el efecto, sólo sabe apreciarlo como una extensión del número de locos en la elite que tiende una sombra nefasta sobre la sociedad. Thiers, al contrario, percibió mejor el fenómeno. Piensa en términos de clase y de alianza de clases. Es el interés y ya no la razón abstracta lo que para él está en el corazón de la dinámica social.

Al mismo tiempo, el combate de la burguesía cambia de sentido sin que ella se aperciba verdaderamente, en tanto la noción de clases medias cubre con un velo de ambigüedad esta transformación. El nacimiento de la ideología burguesa, que se opera en ese movimiento, está acompañado así con la formación paradójica de una nueva inteligencia de clase. La perspectiva doctrinaria de una misión histórica de las clases medias cede poco a poco el paso a la simple búsqueda de la burguesía de una realización de su ser de clase. Adquiere una conciencia más clara de las condiciones de sostenimiento de su poder económico en la experiencia de 1848. Los equívocos de

la idea doctrinaria de la clase media desaparecen en un aprendizaje de sus límites. La burguesía descubre que sólo seguirá siendo una clase dominante si deja de querer ser una clase hegemónica. Es en ese renunciamento práctico a lo universal,<sup>62</sup> al que Guizot al contrario la había convocado, que ella encuentra las condiciones de su sobrevivencia y de su desarrollo. Lejos de ser un obstáculo para su plena realización, la mediocridad burguesa se transforma en su condición. Extraña alquimia: la debilidad se transforma en fuerza, los defectos se vuelven cualidades. Después de 1848, la burguesía ya no busca hacer la historia, se contenta como tratar de sacar el mejor partido.<sup>63</sup> Reseñando las *Memorias* de Guizot, Jouvin escribe en *Le Figaro* al respecto: "Guizot no lamentará y no se retractará nada de su pasado; será fiel a esa burguesía que él quiso grande y preponderante sin poder hacerla heroica. No le reprocho que la amara, que la sirviera, que la defendiera siempre, después de haberla visto en los malos días deshacerse entre sus dedos como un puñado de arena apretado en la mano de un niño: pero creo que se equivocaría al esperar lo que ella no puede darle. La burguesía tiene virtudes sólidas, pero nunca tendrá otra cosa que convicciones vacilantes. La definición de Sieyès la deslumbró y la perdió. Como tiene mucho buen sentido pero nada de luces, una gravedad pesada pero ninguna elevación de espíritu, una vez ubicada en la pendiente de las revoluciones ya no camina, ella rueda, pescando tanto a derecha como a izquierda, contra obstáculos que la irritan sin darle previsión; y desde hace tres cuartos de siglos, rebota desde la extrema licencia a la extrema represión, tan sorprendida como en el primer día de hacer tres leguas cuando se prometía avanzar con tres zancadas [...] Al primer clamor de los partidos que habían tomado la reforma como santo y seña, el país legal se desplomó, como una nueva muralla de Jericó, y la burguesía entregó a sus enemigos, sin coraje e incluso sin lamentos, al hombre que había querido reinar por ella y gracias a ella".<sup>64</sup> La burguesía moderna no es una clase política, no tiene otra ambición que "dedicarse a sus negocios". Albert de Broglie, hijo del duque, expresa señaladamente este nuevo curso en un importante artículo publicado en septiembre de 1848

62. Renunciamento práctico que se agrega naturalmente a la proclamación de un universalismo abstracto.

63. De allí el hecho de que los grandes historiadores de la segunda mitad del siglo XIX son casi todos socialistas o republicanos, mientras que los de la Restauración eran liberales.

64. Recensión del tomo III de las *Memorias* de Guizot, *Le Figaro*, 5 de julio de 1860, p. 2. Después de la muerte de Guizot, *La Patrie* escribe en el mismo espíritu: "Cuando se ha visto el desmoronamiento de Febrero, cuando uno recuerda contra qué obstáculo miserable vino a zozobrar aquella construcción de 1830, abandonada, incluso a la primera señal, por aquellos que tenían la misión especial de defenderla [...] ya no se tiene fe en las soluciones intermedias. Se sabe que la burguesía, en Francia, tiene el temperamento intelectual demasiado flaco y la instrucción política demasiado limitada" (martes 15 de septiembre de 1874).

en la *Revue des Deux Mondes*, "De la nueva constitución desde el punto de vista de la situación política". "No hay que temer", previene, "que aquí hayamos venido a hacer teoría; sabemos mejor que nadie que su tiempo ya pasó [...] La moda ya no son los principios y lo entendemos: no respondieron a las esperanzas de nadie. Quebraron la mano que se apoyaba sobre ellos. Tampoco le pedimos a la nueva constitución que adquiriera la apariencia de una vitalidad duradera. Ya pasó igualmente el tiempo en que podíamos permitirnos soñar un poco con el porvenir. Más que nunca, y para nosotros más que para cualquiera, la esperanza prolongada y los vastos pensamientos están prohibidos".<sup>65</sup> Dice como conclusión: "No confiemos en nada ni en nadie". Naturalmente, no debemos deducir de esto que las clases medias no se interesan más en la política después de 1848. Por supuesto, ellas buscan siempre hacer pesar la balanza del lado del orden, y sólo son sensibles a los peligros que podrían amenazarlas. Pero nunca más se preocuparán por realizar algo exterior a sí mismas, que las implique al mismo tiempo que las sobrepasa. "El materialismo en política", deducirá cruelmente Renan, "produce los mismos efectos que en moral. No podría inspirar sacrificios, y en consecuencia tampoco fidelidad [...] Se dirá quizá que esos intereses bien entendidos suplantarán los principios y lo vincularán sólidamente a su partido. No hay nada de eso. Lejos de aconsejarle firmeza, sus intereses lo llevarán a estar siempre con la opinión del más fuerte. De allí ese tipo fatal surgido de nuestras revoluciones, el hombre del orden, como se lo llama, listo a soportar todo, incluso lo que detesta".<sup>66</sup>

Si se acepta la hipótesis de semejante ruptura entre el ideal doctrinario y la nueva inteligencia burguesa, ya no se puede escribir la historia de la burguesía y la del liberalismo en el siglo XIX como una obra cruzada. Ya no se puede pensar como ligadas entre sí por un determinismo histórico la ideología burguesa, el desarrollo del capitalismo, la filosofía política liberal, la tontería del filisteo y el triunfo final del régimen republicano. Todas esas historias se desarrollan sobre registros que no coinciden más que ocasionalmente y a veces no tejen entre ellas más que relaciones de equívoco.

### El subsuelo de la República

Guizot no hizo escuela. Ningún "discípulo" pretenderá retomar la obra interrumpida en 1848. A primera vista, esto no tiene nada de sorprendente. En efecto, ¿no nos imaginamos cómo el sufragio censitario o el sistema de diputados funcionarios habrían podido ser reivindicados durante la Segunda

65. *Revue des Deux Mondes*, 1 de septiembre de 1848.

66. *Revue des Deux Mondes*, 1 de julio de 1859, p. 201 (recensión de los tomos I y II de las *Memorias* de Guizot).

República o el segundo Imperio! De allí que domine la idea de que una página de la historia política de Francia giró definitivamente después de 1848, en tanto el "momento" Guizot se borró en su repliegue. Ese punto de vista, en mi opinión, es demasiado estrecho. Sólo tiene sentido si se reduce a Guizot a su deriva reaccionaria. La cuestión de la persistencia de la representación doctrinaria de las sociedades modernas no puede apreciarse solamente a partir de este rasero. El objeto de una reflexión sobre la herencia de Guizot debe recentrarse en lo esencial, es decir, en el conservadurismo como ideal histórico.

Este ideal conservador no desaparece con la caída del régimen de Julio. Al contrario, siempre constituye el horizonte implícito de muchas regiones de la cultura política de los años 1850-1890.<sup>67</sup> Se lo encuentra en particular en los grandes intelectuales racionalistas (Taine y Renan) así como en los padres fundadores de la Tercera República (Simon, Littré, Ferry, Gambetta), en cada uno de esos casos con un modo específico de reinscripción en una visión global de la historia de Francia y de las tareas del período.

A menudo Taine reconoció su deuda intelectual con Guizot, con quien además había contraído varias deudas de agradecimiento.<sup>68</sup> Al reconocerle en 1871 que le había facilitado el acceso al mundo inglés,<sup>69</sup> le escribe: "Yo le debo aun muchas otras cosas: la *Historia de la civilización en Europa y en Francia* es hoy en día la base común según la cual se elaboran las ideas históricas, y las *Memorias* sobre la monarquía de Julio dijeron primeras lo que la experiencia comienza a hacer comprender, es decir que en el conflicto entre la nación y el gobierno, era la nación la que estaba equivocada. Los documentos de todo tipo que yo he leído este verano concluyen en el mismo sentido; cuando se observa el pasado más de cerca y con sangre fría, se ve que en general los franceses desde 1789 han actuado y pensado en parte como locos, en parte como niños".<sup>70</sup> Taine comenzaba entonces a trabajar en la preparación de *Orígenes de la Francia contemporánea*. Basta con abrir las primeras páginas de ese libro para darse cuenta hasta qué punto está cerca de los doctrinarios. Por ejemplo, cuando escribe que "diez millones de ignorantes no hacen un saber. Un pueblo consultado puede en rigor decir qué forma de gobierno le gusta, pero no cuál necesita".<sup>71</sup> El objetivo de su gran

67. El sentido de este límite histórico será explicado más adelante.

68. Guizot había apoyado en 1862 la candidatura de Taine para una cátedra de literatura en Saint-Cyr; luego, en 1864, para un puesto de profesor de literatura francesa que se debía crear en la Escuela Militar. Ver las cartas de Taine a Guizot entre 1862 y 1873 (AN: 42 AP 174).

69. Los cuatro volúmenes de su *Historia de la literatura inglesa*, publicados en 1864, siguen siendo una de sus obras maestras.

70. Carta del 19 de diciembre de 1871 (AN: 42 AP 174).

71. H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, París, Laffont, 1972, p. 3. Véase igualmente en este punto su libro *Du suffrage universel et de la façon de voter*, París, 1871, en el



obra consiste en lo esencial en denunciar la ilusión y los efectos perversos que el voluntarismo político engendraron desde 1789. Una constitución, insiste permanentemente, no podría ser inventada. "En efecto, se trata de descubrirla, si es que existe, y no de someterla a los votos. En este sentido, nuestras preferencias serían vanas; ya antes la naturaleza y la historia eligieron por nosotros [...] La forma social y política en la que un pueblo puede ingresar y *permanecer* no está librada a su arbitrio sino determinada por su carácter y su pasado."<sup>72</sup> Se podría creer que este texto ha sido calcado de las páginas en las que Guizot hablaba del proceso de descubrimiento de la razón.<sup>73</sup> La única diferencia notable entre los dos autores reside en el hecho de que Guizot pensaba que el proceso se había concluido en 1830, garantizado por el sistema capacitario, mientras que Taine debe, por la fuerza de los hechos, mostrarse a la vez más modesto y más pesimista, estimando que Francia no salió todavía del período de los tanteos y que no supo encontrar la "casa política cómoda y sólida" que le ha sido asignada por la naturaleza y por la historia. Para arribar a buen puerto, Taine estima indispensable la creación de una nueva elite social. Además, es por esta razón que apadrina el proyecto de la Escuela Libre de Ciencias Políticas, de Émile Boutmy, en tanto esta escuela a sus ojos debería permitir "crear la elite que, cada vez más, dará el tono a toda la nación".

Este elogio del elitismo está también en el centro de la obra de Renan, que realiza el proceso a la "democracia superficial", quizá de manera más violenta que Taine. Desde *El porvenir de la ciencia*,<sup>74</sup> se calza las botas de la crítica doctrinaria de la soberanía del número. "Sólo los pedantes de colegio", escribe, "los espíritus claros y superficiales, han podido dejarse ganar por la aparente evidencia de la teoría *representativa*. La masa sólo tiene derecho a gobernar si se supone que sabe mejor que nadie lo que se debe hacer. El gobierno *representa* la razón, a Dios si se quiere, a la humanidad en su sentido elevado, pero no una cifra [...] El sufragio del pueblo no esclarecido sólo puede llevar a la demagogia o a la aristocracia nobiliaria, nunca al gobierno de la razón".<sup>75</sup> Su ideal es el de un "gobierno científico, donde

cual se pronuncia contra el sufragio universal tal como era concebido en esa época en Francia (el libro será muy apreciado por Guizot).

72. *Les Origines...*, p. 3.

73. Véase su artículo citado, "Élections", de la *Encyclopédie progressive*.

74. Escrito en 1849 pero publicado recién en 1890 (en el tomo III de las *Oeuvres complètes*, París, 1949). Sobre Renan, ver H.W. Wardman, *Ernest Renan, a Critical Biography*, Londres, 1964, y Renan, *historien philosophe*, París, SEDES-CDU, 1979.

75. *L'Avenir de la science*, pp. 1007 y 1009. En *La Réforme intellectuelle et morale* (1871) observa: "Francia se ha equivocado sobre la forma que puede tomar la conciencia de un pueblo. Su sufragio universal es como un montón de arena, sin cohesión ni relación fija entre los átomos. Con eso no se construye una casa. La conciencia de una nación reside en la parte esclarecida

hombres competentes y especiales tratarían las cuestiones gubernamentales como cuestiones científicas y buscarían racionalmente la solución".<sup>76</sup> En esas condiciones, no debe sorprender que Renan haya publicado una de las recensiones más positivas de las *Memorias* de Guizot. "Ni por su libro ni por sus actos", concluye Renan, "Guizot llegó ni llegará a la popularidad. Este equívoco-recompensa está entre nosotros reservado a defectos y cualidades que no son los suyos. Francia, al valorar la gloria, consulta mucho más sus preferencias que la fría justicia. La gloria es para ella una recompensa nacional, y no un juicio de la razón. Tener una doctrina enfrentada a su voluntad es casi una sedición. A Francia le gusta que la halaguen y que se compartan sus errores; lo que menos perdona es haber sido más sabio que ella. El poeta frívolo, dócil eco de los errores de la multitud, fue su ídolo; el pensador austero que trató de elevarse por encima de los perjuicios de su tiempo y de su país incurrió en el más grave de los reproches, el de no ser «nacional». Culpable de haber dejado librado al azar sólo lo que podía preservar, y de haber soñado con el porvenir en un país que a veces hace de la prudencia un crimen de Estado, Guizot debe parecer apenas un hombre de su tiempo a aquellos para quien el patriotismo consiste en no prever nada".<sup>77</sup>

Aquí se podrían multiplicar sin mucho trabajo los parecidos para precisar los préstamos de Taine y de Renan a los ideales doctrinarios. Por útil que eso pueda parecer, ese trabajo más detallado de identificación sin embargo no es esencial para nuestro propósito. Lo importante es comprender por qué Taine y Renan han sido personajes casi oficiales de la Tercera República y los maestros del pensamiento de toda una generación, mientras que Guizot siempre cumplirá el papel de proscripto. En otras palabras, por qué concepciones finalmente vecinas, si no idénticas, de la historia y de la sociedad aparecen después de todo aceptables cuando son formuladas por los primeros, y odiosas cuando son expresadas por el segundo. A mi entender, en esta cuestión se ubica un elemento decisivo de comprensión de la Francia de fines del siglo XIX. Se puede ofrecer una doble respues-

de la nación, la cual arrastra y conduce al resto. La civilización en sus orígenes fue una obra aristocrática [...] El pueblo propiamente dicho y los campesinos, hoy ambos dueños absolutos de la casa, en realidad son intrusos, zánganos adueñados de una colmena que ellos no han construido" (*Oeuvres complètes*, t. I, pp. 373-375). En sus *Dramas filosóficos* —en particular *Calibán*, *El agua de juventud*, *El sacerdote de Nemi*— reunidos en 1888, Renan desarrolla este problema de la aristocracia enfrentado a la brutalidad democrática, y subraya la antinomia entre el espíritu que busca depurar las creencias y la masa ciegamente atada a sus tradiciones. "Incluso Royer-Collard", observa Sainte-Beuve, "no estaba tan ansioso como lo estaba instintivamente Renan de pertenecer a una elite y de compartir sus pensamientos con gente seleccionada" (*Nouveaux Lundis*, t. II, p. 415).

76. *L'Avenir de la science*, p. 1007.

77. "Philosophie de l'histoire contemporaine", *Revue des Deux Mondes*, 1 de julio de 1859, p. 209.

ta. La primera consiste en enfocar este parentesco bajo el modo de una *reinscripción* y no de una herencia. Hablar de herencia, en el ámbito de historia de las ideas, vuelve a presuponer una transmisión en identidad. Lo que implica considerar un corpus doctrinal como una especie de stock, con integridad propia. Hablar de reinscripción consiste, en una perspectiva diferente, en examinar bajo qué condiciones una misma problemática se readapta y se transforma en función del contexto y del marco en los cuales es formulada. Al retomar el ideal conservador, con su dimensión aristocrática y capacitaria, Taine y Renan lo disocian de la *valencia sociológica* (la afirmación del rol central de las clases medias) a la cual los doctrinarios lo habían asociado. Su visión elitista se presente directamente como culto de la ciencia y de la inteligencia, en una relativa indeterminación sociológica. La dimensión aristocrática queda englobada en una problemática de las Luces y pierde así lo que podía tener de más escandaloso en la expresión doctrinaria original. Taine y Renan reinscriben también esta intención en el marco de una moral laica y cientificista en un momento en que los polos de enfrentamiento intelectual en la sociedad se reestructuran, en tanto se superpone la oposición católicos/republicanos a veces hasta borrarlos frente a los antagonismos anteriores.<sup>78</sup> Uno y otro están en este sentido "del buen lado" de la barrera. Fueron las víctimas del clericalismo y del cesarismo napoleónico.<sup>79</sup> Las persecuciones que sufrieron los "redimen" por aquello que algunos podrían estar tentados de cuestionar en su obra. Los *Orígenes de la Francia contemporánea* o *La reforma intelectual y moral* tendrán así un impacto considerable sobre aquellos mismos que veían en Guizot un simple reaccionario aplastado por la rueda de la historia. Pero hay también otro factor a tomar en cuenta para comprender el rol jugado por Taine y Renan. Está ligado al tipo social que ellos representan: el del sabio y del gran profesor. Junto a Pasteur y algunos más, pasaban por ser vestales del templo del saber humano. Ya no se introducen, directamente, como sus predecesores, en el campo de la política. En esas condiciones, se puede aceptar bajo la pluma del sabio lo que se rechazaría en la boca del orador. Además se puede considerar como una falla desafortunada, pero excusable, algunas

78. Guizot se reinscribe además él mismo en esta nueva estructura de enfrentamientos intelectuales, como vio Sainte-Beuve en el artículo que publicó sobre la primera serie de sus *Meditaciones sobre la esencia de la religión cristiana*. Sus contradictores de los años 1860, explica, ya no son Thiers, Barrot, Berryer, Duvergier de Hauranne. "Son los Darwin, los Littré, los Renan, los Scherer" (*Nouveaux Lundis*, t. IX, p. 90). Como además era políticamente cercano a Taine y a Renan, mantenía con ellos una relación compleja.

79. Véanse las persecuciones universitarias de las que había sido víctima Renan después de la publicación de la *Vida de Jesús* en 1863. Taine significativamente elegirá hacerse enterrar en el culto protestante (sobre este punto, véanse las actas del coloquio *Les Protestants dans les débuts de la Troisième République*, París, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1979).

de sus posiciones políticas a contracorriente, como es el caso cuando Renan publica en 1869 *La monarquía constitucional en Francia*.

Paralelamente a esta reinscripción intelectual del ideal conservador, los "padres fundadores"<sup>80</sup> de la Tercera República reincorporan también algunos elementos esenciales en su visión política. La gran cuestión para ellos sigue siendo, como para los doctrinarios, terminar la revolución de 1789. "Se repite que la revolución no ha terminado. Nosotros queremos que termine", declaraba por ejemplo en 1869 Jules Simon,<sup>81</sup> quien era ahora uno de los hombres más populares del partido republicano. Si bien afirman según la célebre fórmula de Clemenceau que "la Revolución es un bloque", no es solamente para terminar, en una perspectiva conciliadora, con todos los debates previos sobre el derrape de 1793. Al proponer esta síntesis, manifiestan también su intención de ver definitivamente consumado el advenimiento de la nueva Francia, para hacerla entrar en la era de la estabilidad. El objetivo sigue siendo el mismo que en 1830. Para los padres fundadores, se trata de instituir "la mejor de las repúblicas", la que el régimen de Julio había creído instaurar en sus comienzos. Quieren integrar la Revolución al Estado liberal porque descartan que ella pueda ser recomenzada o continuada.<sup>82</sup> Contrariamente a los doctrinarios, celebran el sufragio universal, que se transforma para ellos en el "arca santa" de la democracia, según la expresión de Gambetta.<sup>83</sup> Pero el sufragio universal no es a sus ojos contradictorio con la realización del ideal conservador. Al contrario, es incluso una de sus condiciones. En efecto, piensan como los hombres de 1848 que el sufragio universal pone fin a la era de las revoluciones. Ésta, según la expresión entonces corriente, es considerada como una "institución completamente pacífica". Lejos de conducir a la anarquía, permite canalizar la energía social y detener el movimiento de la lucha de clases.<sup>84</sup> La perspectiva sigue siendo

80. Véase particularmente P. Barral, *Les Fondateurs de la Troisième République*, París, 1968, y sobre todo C. Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982.

81. Citado por A. Leroux, *La Franc-maçonnerie sous la Troisième République*, París, 1886, t. II, p. 165. Esta obra en dos volúmenes recoge discursos muy importantes pronunciados en las logias por masones célebres (Ferry, Littré, J. Simon, entre otros).

82. Véase L. Gambetta: "Hay algo más bello que haber escrito los anales de la Revolución Francesa: es finalizarla, coronando su obra gracias a la lealtad y la sinceridad de su gobierno" (discurso pronunciado en Angers el 7 de abril de 1872, citado en *Discours et plaidoyers choisis de Gambetta*, por J. Reinach, París, 1895, p. XIX). La idea, expresada a menudo, es que en tanto la Revolución ha terminado, la nueva idea de ahora en más deja de ser la Revolución para transformarse en el gobierno. En *De l'établissement de la Troisième République*, París, 1880, Littré escribe: "En definitiva, toda la política de nuestro país se resume en esto: mantener la República, querer firmemente la paz afuera, hacer reinar el orden adentro y trabajar" (p. 169).

83. Discurso del 5 de abril de 1870, en *Discours et plaidoyers choisis*, p. 38.

84. Albert Hirschman justamente ha señalado que el sufragio universal deslegitima las formas de acción más directas, véase su "Historical digression on the origins of universal suffrage",

la de Lamartine, que el 24 de febrero decía del gobierno provisorio que era un "gobierno que suspende ese malentendido terrible que existe entre las diferentes clases".<sup>85</sup> Al advertir a los conservadores en 1877 que podían ser tentados por las tendencias autoritarias del general Mac-Mahon, Gambetta exclama ingenuamente: "Le hablo a aquellos que, entre los conservadores, tienen alguna preocupación por la estabilidad, alguna preocupación por la legalidad, alguna preocupación por la moderación practicada con perseverancia en la vida pública. Yo les digo a ellos: cómo no se dan cuenta de que con el sufragio universal, si lo dejamos funcionar libremente, si se respetan, cuando se pronuncia, su independencia y la autoridad de sus decisiones, cómo no se dan cuenta, digo, que tienen allí un medio para terminar pacíficamente todos los conflictos, para desanudar todas las crisis, y que, si el sufragio universal funciona en la plenitud de la soberanía, *no hay ya revolución posible*, porque no hay ya revolución que intentar, no hay que temer ya un golpe de Estado cuando Francia ha hablado".<sup>86</sup> A partir de que el sufragio universal es el antídoto radical a la lucha de clases, los padres fundadores de la Tercera República pueden afirmar que ellos constituyen "el verdadero partido del orden en este país".<sup>87</sup>

Su objetivo es en el fondo abolir la distancia que separaba la idea de soberanía del pueblo de la de soberanía de la razón. Prácticamente no hay duda en ese sentido. Gambetta en verdad enunció fórmulas, citadas muchas veces, para celebrar el sufragio como un derecho. "El sufragio universal", dice por ejemplo, "es un derecho antes de ser el ejercicio legal y regular de la razón cultivada [...] No habría que permitir que se diga un solo instante que su principio o su valor pueden depender del estado intelectual

en *Shifting Involvements*, Princeton University Press, 1982. Se puede explicar desde esta perspectiva el pavor que despertó la Comuna de 1871 entre los padres fundadores. Hablaban en los mismos términos que Guizot de los acontecimientos de 1831 o 1834.

85. Ilusión que Marx se obstinará en atacar en *Las luchas de clases en Francia*.

86. Discurso del 9 de octubre de 1877, en *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, publicados por J. Reinach, París, 1882, t. VII, pp. 282-283. Fue durante este discurso cuando Gambetta presentó a Jules Grévy como candidato eventual de las izquierdas a la presidencia de la República. Véase igualmente su discurso del 12 de febrero de 1875: "Conservadores, vosotros debéis reconocer que después del fracaso y el aborto definitivo de vuestras esperanzas monárquicas es tiempo por fin de darle a Francia un gobierno que pueda seguir estando en vuestras manos, en caso de que seáis sinceros y estéis verdaderamente entusiasmados con esos principios liberales de los cuales nos habláis sin cesar y que retrasáis constantemente" (*Discours et plaidoyers choisis*, p. XXVIII).

87. Gambetta, discurso del 26 de septiembre de 1872, *Discours et plaidoyers choisis*, p. 110. Véase también Littré: "El partido del orden debe ser reconstituido íntegramente sobre nuevas bases" (*Conservation, révolution et positivisme*, París, 1852, p. 321). Littré acusaba al partido conservador de no ser un verdadero partido del orden, sino de ser solamente un nuevo partido ultra que corría el riesgo de provocar una nueva revolución.

de todo un pueblo, porque ese estado intelectual nadie está en condiciones de medirlo".<sup>88</sup> Pero esta afirmación está de hecho atemperada de muchas maneras. Gambetta observa así que sólo el principio de soberanía del pueblo "*científicamente aplicado*" puede coronar la Revolución Francesa.<sup>89</sup> Científicamente aplicado, es decir alimentado por la razón. De allí la tarea de educación de la democracia cuyo paladín será Jules Ferry.<sup>90</sup> El sufragio universal, desde ese punto de vista, está a la vez ya dado y todavía por construir. "Si es verdad", dice Gambetta, "que el sufragio universal tomado como conjunto no siempre esté informado, sobre todo en un país que no está todavía habituado a la república [...] no por eso deja de haber ahora una preocupación suficiente, en las filas de la democracia, por la conducta de los políticos. Pero sólo una cierta parte de esa democracia tiene la pasión y la preocupación de las cosas y los actos de los hombres públicos; entonces es a esos hombres, más prudentes y más esclarecidos que corresponde en cierta medida, libremente, sin presión, transformarse en instructores, en los guías de sus hermanos menos avanzados del sufragio universal, de aquellos que tienen menos tiempo y menos luces".<sup>91</sup> En este sentido, el sufragio universal es visto igualmente como incluido en la idea capacitaria cuyos límites sólo hay que extender al conjunto del cuerpo social. Por ejemplo, es interesante observar que Jules Simon había propuesto en 1871 que el sufragio universal sea instaurado, pero que aquellos que no hubieran aprendido a leer en 1880 ya no podrían ser admitidos para votar después de esta fecha.<sup>92</sup> Esa

88. Discurso del 21 de abril de 1881, *Discours et plaidoyers politiques*, t. IX, p. 200.

89. Citado por J. Reinach, *La Vie politique de Gambetta*, París, 1918, p. 9.

90. Por esa razón estos republicanos no arrojaron al olvido al Guizot de la ley de 1833. "Para gloria de Guizot", escribe *La République française* en ocasión de su muerte, "hay que decir que amó la ciencia, la educación y que buscó difundir las Luces. Por un admirable privilegio, cada vez que toca ese noble e impactante tema de la instrucción pública, se transforma, crece, se supera".

91. Discurso en Grenoble, 26 de septiembre de 1872, *Discours et plaidoyers choisis*, pp. 124-125. El recuerdo de los plebiscitos del período precedente igualmente debe ser tomado en cuenta para comprender cabalmente la complejidad de la argumentación republicana a favor del sufragio universal: todavía había desconfianza en las "sombrias aventuras de una soberanía inconsciente". Para entender estos problemas en el discurso republicano "de base", remitirse a la tesis de R. Huard, *Le mouvement républicain en Bas-Languedoc, 1848-1881*, París, Presses de la FNSP, 1982.

92. Si bien esta propuesta no fue conservada en su letra, se puede observar con interés que había sido planteada el 15 de diciembre de 1871, cuando Jules Simon presentó un proyecto de ley que hacía obligatoria la enseñanza (proyecto entonces rechazado por la mayoría conservadora de la Cámara). La idea de una relación necesaria entre el sufragio universal y la enseñanza obligatoria permaneció en un lugar central entre los padres fundadores de la Tercera República: el sufragio como derecho tiene como contrapartida una obligación de esclarecimiento. Véase sobre este punto el discurso de Jules Simon, "Necesidad de la enseñanza obligatoria", pronunciado el 10 de abril de 1881, en A. Leroux, *La Franc-maçonnerie sous la*

idea singular no debe sorprender. No hace más que traducir lógicamente el principio de anticipación de la universalización de la capacidad política que estaba indisociablemente imbricada con la de sufragio-derecho en los padres fundadores. Así se puede entender su proyecto en términos de reinscripción del ideal conservador de clausura de la Revolución, con la idea de fin de la lucha de clases que le está ligada.

La perspectiva sociológica que subyace al anuncio de la llegada de una "capa social nueva",<sup>93</sup> en su esencia, no es básicamente diferente de la de Guizot.

También allí Gambetta, más allá de Guizot, se cruza con la concepción tradicional del ciudadano propietario. "En cada nuevo impuesto personal, en cada propiedad que se crea", estima, "hay un ciudadano que se forma; pues la propiedad, de la cual nos presentan como sus enemigos, sin justificar jamás en qué se basa esta calumnia, la propiedad es, para nosotros, el signo superior y preparatorio de la emancipación moral y material del individuo. No somos los enemigos de la propiedad, seguro, sino más bien de su rarefacción, que disminuye felizmente día a día". Hablando de todos los "pequeños" —comerciantes, industriales, propietarios— que forman las nuevas capas sociales, Gambetta precisa: "He dicho las nuevas capas, no las clases; ésta es una mala palabra que no utilizo jamás. Es verdad, se ha formado una nueva capa social. Se la encuentra en todas partes; se manifiesta en todas las miradas clarividentes; se la encuentra en todos los ámbitos, en todos los niveles de la sociedad. Ella es la que, al arribar a la fortuna, a la notoriedad, a la capacidad, a la competencia, aumenta la riqueza, los recursos, la inteligencia y el nervio de la patria. Son esas capas nuevas las que forman la democracia".<sup>94</sup> El advenimiento de la democracia política es entendido como inseparable de una mutación sociológica. El

*Troisième République*, t. I, pp. 361-364. El artículo 1º de la ley del 22 de octubre de 1882 (ley de aplicación de la ley del 28 de marzo de 1882, que hacía obligatoria la enseñanza a los niños de seis a trece años) ubicará además en el primer lugar de lo que debe incluir la enseñanza a la *instrucción moral y cívica*. Sobre este problema clave se puede consultar el artículo "Obligation", del *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* de F. Buisson, París, 1911, t. II, pp. 1458-1462.

93. Véase el discurso citado del 26 de septiembre de 1872.

94. Discurso en Auxerre, 1 de junio de 1874, *Discours et plaidoyers politiques*, t. IV, pp. 155-156. Se debe subrayar aquí que la noción de democracia sigue siendo ampliamente societal para Gambetta. A sus ojos, caracteriza "un estado político donde el trabajo debe dominar todo [...] un estado social donde la mayoría de los trabajadores ya es propietario" (ibidem). *La République*, en esta medida, no es más que el sistema político acordado a un estado social determinado: "En un estado social donde, sobre diez millones de electores, ocho millones están obligados al pago de impuestos, era seguro que, desde el momento en que esos hombres estuvieran investidos del derecho de darse un gobierno, elegirían la República, porque democracia y República están asociadas como la causa y el efecto" (ibidem).

equivoco democrático, tal como los doctrinarios lo percibían, finalmente no es reabsorbido sino en esta afirmación de la convergencia entre los datos del estado social y las aspiraciones propiamente políticas (el sufragio universal). Pero el momento de su expresión como *hecho social* sin embargo no queda borrado. Gambetta no hace allí otra cosa que ampliar la problemática de Guizot sobre las clases medias. Naturalmente sería abusivo por esta razón hacer de él un *heredero* de Guizot. Sin embargo, sigue siendo esencial reconocer que continúa inscribiéndose en una representación de lo político y de lo social que debe mucho a la intención doctrinaria.<sup>95</sup>

El pragmatismo de los padres fundadores juega un rol determinante para confundir esta lectura. En efecto, la oposición es total entre el dogmatismo de Guizot y el oportunismo de Simon, Spuller, Ferry, Gambetta.<sup>96</sup> Este último decía: "Para gobernar Francia hacen falta palabras violentas y actos moderados". Todos reivindican el empirismo en nombre de la Razón y creen inaugurar la era en que se gobernará por medio de la sabiduría y no del miedo.<sup>97</sup> Este oportunismo no es el producto solamente de una lección de prudencia extraída de la historia. La flexibilidad en el arte de gobernar que pretenden encarnar igualmente tiene una dimensión que podríamos calificar como teórica. El oportunismo, si se quiere, tiene una función de amortiguador. Protege la doctrina de los padres fundadores de los azares y sobresaltos de la historia y les permite al mismo tiempo gestionar la función de síntesis que creen llevar adelante. Es en ese sentido que podemos comprender la célebre frase de Littré: "La república es el régimen que más le permite al tiempo mantener su justa preponderancia".<sup>98</sup> Porque el oportunismo no es puro pragmatismo. Está ordenado en base a una finalidad: la realización de la *República conservadora*, de la cual Littré se ha hecho su primer intérprete (en una óptica naturalmente diferente de la de Thiers, que anunciaba el 13 de noviembre de 1872 en la Asamblea Nacional: "La República será conservadora o no será"). Claude Nicolet ha desarrollado tan excelentemente esta cuestión que no es necesario volver a ella aquí,<sup>99</sup> salvo

95. La idea de una aristocracia necesaria para la democracia sigue estando presente por ejemplo en los padres fundadores. Este punto ha sido bien subrayado por C. Nicolet, ob. cit., particularmente p. 208.

96. Véase la definición que da del oportunismo Gambetta en su discurso del 12 de agosto de 1881, *Discours et plaidoyers choisis*, en particular pp. 355-357.

97. Véase el discurso de Gambetta del 26 de septiembre de 1872, ídem, pp. 117-118.

98. Littré, *De l'établissement de la Troisième République*, p. X. Littré escribe: "El intento actual de fundar la república recuerda al intento pasado de fundar la monarquía parlamentaria durante la Restauración" (ídem, p. 368). Esta obra, que retoma en lo esencial artículos publicados a partir de febrero de 1871 en la *Revue de philosophie positive*, es, junto a *Conservation, révolution et positivisme* de 1852, el libro político más importante de Littré.

99. Véase en particular ob. cit., pp. 214-217.

para discutir el rol que le asigna en ese aspecto a la herencia positivista en las páginas que, además, se cuentan entre las más interesantes de su libro. ¿Cuál es el problema? Nicolet muestra con erudición toda la deuda de los Littré y los Ferry con respecto a Auguste Comte.<sup>100</sup> Ellos se reclaman abiertamente positivistas, con lo cual ello bastaría y no habría materia de discusión en este punto. Pero en cambio me parece necesario, más allá del hecho de esta filiación confesa, de interrogar *la naturaleza de la operación que se efectúa a través de esta reivindicación*. Mi hipótesis plantea que la referencia de los padres fundadores al positivismo tiene por función operar su inclusión en la cultura política de la primera mitad del siglo XIX. Si 1848 marca para ellos una ruptura esencial en el orden político, no sucede lo mismo, en efecto, en el orden conceptual. De hecho siguen trabajando en el espacio de las preguntas planteadas bajo la Restauración: ¿cómo terminar la Revolución?, ¿cómo canalizar el hecho democrático?

La adhesión a Auguste Comte marca esta continuidad, borrando sus consecuencias. Antes de que Littré lo hubiera erigido en precursor, Comte no era más que un marginal rodeado de un puñado de fieles sin mayor influencia. Al reclamarse seguidores de un pensador aislado, genio incomprendido, extraño a todos los acontecimientos políticos de su tiempo, Littré autoriza a la ideología republicana a enmascarar la cuestión de su verdadero fundamento. Con Auguste Comte, los padres fundadores se construyen una paternidad abstracta, que permite evacuar el problema de su vínculo con el momento doctrinario. De alguna manera les sirve como *transmisor*. Transmisor indispensable en la medida en que Guizot es la figura política e intelectual negativa del ideal conservador. Este último entonces no puede ser reincorporado después de 1848 sino en un movimiento de rodeo del gran proscripto.

Naturalmente no se trata de señalar esta operación para hacer de los padres fundadores "discípulos" de Guizot sin saberlo, sino de insistir en el hecho de que finalmente no hacen más que formular su proyecto en un marco ya completamente balizado y comprobado, en todos los sentidos del término, bajo la Restauración y la monarquía de Julio. En el fondo no tuvieron otra ambición que rehacer y consumir por fin la revolución de Julio. Dirigiéndose en diciembre de 1870 a Gambetta y al gobierno de la Defensa Nacional, Guizot además no duda que puedan aplicarse a esa tarea. "Ustedes demostraron", les escribe, "que no son revolucionarios ni retrógrados [...] que comprenden la doble necesidad y el doble deber del gobierno con

100. Remitirse igualmente sobre este punto a la obra de Littré sobre Auguste Comte, a la reedición hecha por P. Arnaud del *Appel aux conservateurs* (en A. Comte, *Du pouvoir spirituel*, París, Pluriel, 1978), en el número especial de la revista *Romantisme*, "Le(s) Positivisme(s)" (Nº 21-22, 1978) y al hermoso libro de Louis Legrand, *Influence du positivisme dans l'oeuvre scolaire de Jules Ferry*, París, Marcel Rivière, 1961.

respecto al país, el orden y la libertad [...] Francia no será menos exigente con la República, si dura, que con cualquier otra forma de gobierno. Al igual que la monarquía constitucional, la República deberá darnos la paz, el orden y la libertad. No podemos esperarlos indefinidamente y no hacer otra cosa que entreverlos en lugar de poseerlos [...] Hagan como París, que lucha a la vez y con igual vigor en sus murallas contra el extranjero, en las calles contra los sediciosos anarquistas; y que, de ahora en más, Francia no esté ya condenada a esperar ni una revolución para reclamar y ejercer sus derechos políticos, ni un déspota, grande o pequeño, para librarla de la demagogia y de la anarquía".<sup>101</sup> Era hablar un lenguaje que Gambetta entendía perfectamente.

En esta medida, el momento Guizot se prolonga más allá de 1848. Paradójicamente, hay que rendirle justicia a Marx en este punto esencial.<sup>102</sup> La "ruptura" con Guizot entonces no hay que buscarla en la fundación de la Tercera República. Lo que clausura definitivamente el momento Guizot e inaugura la entrada en un nuevo sistema de representación de lo político y de lo social es la aparición de los partidos políticos de clase, en los años 1890.<sup>103</sup> La ilusión de una paz de las clases realizada por el sufragio universal se desmorona en este período. Es la idea misma de la democracia moderna lo que se transforma entonces. Ya no es, como lo pensaban tanto Guizot como Gambetta en contextos diferentes, la expresión política de la igualdad civil y de la unidad social, sino que se transforma en el lugar de los enfrentamientos de clases, al mismo tiempo que ofrece un "método de lucha completamente nueva", según la expresión de Engels.<sup>104</sup> En verdad, el ideal republicano original no desaparecerá completamente, pero ya no podrá jamás formularse en su ingenuidad primigenia. Porque la República pronto deberá reconocer que el sufragio universal no basta para resolver la cuestión del movimiento obrero.

101. Guizot, M. *Guizot à Messieurs les membres du gouvernement de la Défense nationale*, pp. 22-23.

102. Cuando Marx habla en *Les luttes de classes en France* de la República burguesa de junio de 1848 como "síntesis de la Restauración y de la monarquía de Julio" (París, Éditions Sociales, 1970, p. 104). Pero ese juicio, al apoyarse solamente en un criterio de evaluación sociológica (coalición de las diferentes fracciones de la clase burguesa), borra el problema de la continuidad de las representaciones de lo social y de lo político.

103. Ése es el sentido del límite histórico, marcado por todos los historiadores del período, que hemos indicado al comienzo del capítulo. Esta transformación de la democracia con la aparición de los partidos políticos de clase ha sido bien observada por A. Bergougnieux y B. Manin en *La Social-démocratie ou le compromis*, París, PUF, 1979, y por C. Lefort y M. Gauchet, "Sur la démocratie: le politique et l'institution du social", *Textures*, Nº 2-3, 1971.

104. En su introducción a *Las luchas de clases en Francia* de Marx.



## Lo próximo y lo lejano

“Usted me permitirá decirle que, tanto en la derrota como en la victoria que habrán marcado su gloriosa carrera, siempre son grandes causas las que sucumben o triunfan con usted. El político cayó en 1848 por haber querido mantener la democracia en los límites de la monarquía constitucional. El religioso acaba de ser excluido del gobierno de la Iglesia protestante por haber querido mantener la Reforma en la fe de sus fundadores.<sup>105</sup> Siempre y en todas partes, los mismos principios, la misma devoción, el mismo destino, su vida es la de aquellos que no dejarán a sus historiadores ningún enigma a descifrar. Usted ha justificado su divisa: *brevissima, rectissima* [...]. Cuando vi la democracia pura tomar el lugar de la monarquía constitucional, mi inquietud fue más fuerte que mi satisfacción. En principio, para mis ideas, era un progreso. ¿Pero qué iría a suceder? El advenimiento del Imperio respondió la pregunta.” El hombre que escribe estas líneas a Guizot en 1865 no es cualquier adulator, ya que se trata de un republicano con gran determinación, que acababa de estar en prisión por haber escrito *La democracia*.<sup>106</sup> Prosigue su larga carta observando que finalmente no se complace por ver retroceder los valores religiosos y el sentido de la tradición, aun cuando paradójicamente debería complacerse por ello en nombre de la ciencia y de la filosofía por las cuales milita. “Ésta es mi situación actual, señor”, concluye Vacherot, “y eso le explica por qué el demócrata y librepensador no puede ser indiferente a todo lo que le suceda a usted, aun cuando no obedeciera a un sentimiento general de la naturaleza humana, el respeto por todo aquello que es noble y grande”.

Si hemos citado extensamente esta carta es porque expresa finalmente bastante bien la relación compleja de proximidad y de distancia que no hemos dejado de mantener con el objeto de nuestro trabajo. Distantes de Guizot, lo estamos irremediablemente. Como Vacherot, primero por nuestras convicciones, pero sin dejar de señalar además que esas convicciones no son ya las de un campo o de un partido, sino que son ahora las de una cultura colectiva. Hoy ya no se discute, como todavía se lo hacía en 1860, la pertinencia del sufragio universal. Pero nuestra distancia también tiene

105. Alusión a la formación de una fuerte oposición a Guizot durante la preparación de las elecciones de 1865 al Consejo Presbiterial de París (la controversia entre los protestantes liberales y los protestantes conservadores está ahora en su apogeo). Pero de hecho Guizot fue finalmente reelecto, gracias además a las voces de los obreros protestantes de Belleville, que suscribían sus posiciones teológicas sobre lo sobrenatural.

106. Carta del 31 de enero de 1865 (Société de l'Histoire du Protestantisme Français, manuscrito 1562-1). Étienne Vacherot es el publicista liberal autor de *La Démocratie* (1859), el libro fue incautado y su autor condenado a prisión en firme al mismo tiempo que privado de sus derechos políticos. Fue electo en las elecciones de 1871 como republicano de izquierda.

otro fundamento. No es solamente “política”: es de naturaleza igualmente “filosófica”. En efecto, ya no podemos aceptar la visión, que compartieran con Guizot los padres fundadores de la Tercera República, de una sociedad sin clases, que progresa hacia la desaparición de todo antagonismo fundamental, destinado a la pura funcionalidad de las relaciones sociales. Hemos aprendido, a veces de manera cara, que la idea democrática era indisociable de la afirmación de una cierta irreductibilidad de la división social a ese conflicto de clase. Así como no podemos concebirla sino como un trabajo permanente de la sociedad sobre sí misma, tarea, que siempre debe ser retomada, de elucidación de lo que constituye el lazo social y lo instituye en su radical fragilidad, en la aceptación de su imposible dominio desde el punto de vista de un saber o de un poder que dispondrían soberanamente su esencia. De allí nuestra imposibilidad por adscribirnos filosóficamente al ideal conservador de un fin de la historia que anunciaría la clausura por fin realizada de la Revolución.

¿En qué reside entonces que podamos a pesar de todo sentirnos igualmente próximos a Guizot? ¿Y por qué es hoy, además, que se comienza tímidamente a reeditar, ya que tenemos deseos de leerlos, a los grandes autores de la Restauración como Ballanche, Benjamin Constant o Joseph de Maistre, por ejemplo? El renovado interés por el primer siglo XIX que hoy se vive testimonia, en verdad de manera todavía confusa y aproximativa, que algo tenemos que aprender y comprender al retornar a ese período particular. Por dos razones: la primera se vincula con que hacer historia, en general, e historia de las ideas, en particular, consiste en trabajar sobre “nudos” —para retomar la expresión figurativa de Solzhenitsyn— alrededor de los cuales se organizan nuevas racionalidades políticas y sociales, se modifican representaciones de lo político, se elaboran cambios en las instituciones. En el dominio de la filosofía política, el período de la Restauración constituye sin duda alguna un nudo claramente identificable. Estudiarlo colma un vacío y repara una injusticia a la vez, ya que este período fue globalmente olvidado, aun cuando se hablaba todavía a fines del siglo XIX de “segundo Renacimiento” para significar su importancia. Pero esta constatación, es verdad, podría igualmente aplicarse a muchos otros nudos todavía globalmente “en barbecho”, a pesar de algunos trabajos pioneros. Si la primera mitad del siglo XIX revista para nosotros un interés particular, es también por una segunda razón que se vincula al contexto en el cual releemos a los autores de este período. Estamos experimentando con los límites del modelo democrático que progresivamente se había instalado para tratar política, económica y socialmente las relaciones entre las clases. Las fórmulas de democracia económica y de negociación colectiva, que habían sido instituidas para resolver los problemas que el sufragio universal se mostraba incapaz de regular a partir de fines del siglo XIX, en efecto no son aptos para

gestionar, entre otras, las tendencias a la oligopolización de lo social que se manifiestan actualmente. Crisis del Estado providencia, estancamiento del modelo socialdemócrata, caída de la eficacia de las terapias keynesianas, crisis de valores, transformación de las condiciones de regulación: todos estos análisis convergen de hecho hacia una misma constatación. No vamos a hacer aquí, en algunas líneas apresuradas, un intento de síntesis de la enorme literatura consagrada a estas cuestiones. Si las evocamos es solamente para sugerir que la interrogación sobre las figuras del porvenir de la democracia moderna pasa necesariamente, en semejante contexto, por una *reconsideración* de las condiciones de su desarrollo. Para avanzar hoy, necesitamos retomar el camino escabroso que se trazó la idea democrática para entender nuestros problemas a partir de una nueva inteligencia de su historia. Aprender a entender por qué estamos donde estamos y por qué no logramos pensar más allá, para progresar, pasa por una elucidación de lo que teníamos la costumbre de considerar como evidente. Si ya no nos podemos representar el porvenir como simple extensión de procedimientos dados, como cuando se buscaba pasar del sufragio censitario al sufragio universal o de la democracia política a la democracia económica y social, nos encaminamos obligatoriamente a recuperar el sentido de la idea primigenia a partir de la cual ese movimiento se operó. En otras palabras, es porque sentimos que hemos agotado el capital de representaciones del porvenir ligado a nuestra visión de la democracia que somos invitados a interrogarla. Al menos conceptualmente, en efecto, hemos casi terminado de explorar todas las virtualidades de la democracia como sistema de representación basado en la expresión de las voluntades.

En esas condiciones, hoy en día estamos obligados a volver a profundizar las nociones de democracia y de ciudadanía. De ahí el interés y la importancia de un retorno al "origen", de alguna manera. Los debates y las reflexiones que se han realizado bajo la Restauración y la monarquía de Julio se vuelven a transformar, de esta manera, en fundamentales para nosotros. Durante ese período, en efecto, el ideal democrático no está estabilizado. Sigue siendo una *cuestión* a elucidar, una contradicción a resolver; el *sentido común democrático*, casi se podría decir la ideología democrática, todavía no recubrió con su manto de evidencia la cuestión de la democracia. Si nos sentimos cercanos a Guizot es justamente en la medida en que la interrogación sobre la democracia se despliega en él *al descubierto*. La reflexión trabaja sin coerciones de lenguaje, sin precauciones teóricas, en la brutal desnudez de un enfrentamiento directo con los problemas de las sociedades modernas. Sin embargo, vemos claramente que ese sentimiento de proximidad puede expresarse de muchas maneras. Distinguiría dos, para precisar mi planteo. La primera consiste en un simple *retorno a las soluciones*. Esta forma ignora, por definición, todo el trabajo del pensamiento para sólo considerar

los resultados progresivamente adquiridos. Es retrógrada y estática. El actual ascenso de un "neoconservadurismo" procede de este procedimiento de retorno liso y llano al pasado. La segunda forma es dinámica: implica una *reincorporación de las preguntas*. Releer a Guizot no consiste, en ese caso, en buscar allí una respuesta a nuestras preguntas, respuesta que habría sido formulada y luego olvidada, sino en reencontrar en el seno mismo de la distancia que nos separa de él el camino de un nuevo pensamiento del fundamento. Su obra sirve entonces como punto de apoyo y de espejo para constituir y comprobar el programa de un trabajo a realizar. Rodeo por Guizot y no simple retorno. Rodeo para mejor retornar a nuestras propias tareas y no para evadirnos perezosamente.

Entonces es importante entender lo que hay de fuerte y lo que hay de débil en Guizot, captar, como hemos tratado de hacerlo, los puntos de oscilación y de deslizamiento de su problemática, escrutar los repliegues y los equívocos del trabajo de su obra. Nos falta también aprender a hacer un buen uso de los autores llamados reaccionarios (el término sólo toma sentido aquí en relación a una comodidad del juicio dominante). Incluso si nos hemos cuidado de distinguir claramente esas dos maneras de releer los filósofos políticos de la Restauración y de la monarquía de Julio, surge como inevitable que se establezcan entre ellas *zonas de equívoco*, en la medida en que esos dos enfoques parten, cuando se los formula de manera resumida, de un zócalo de cuestiones comunes. Por ejemplo: ¿puede una civilización vivir sin religión? ¿Se puede hacer la economía de una regulación ética? ¿Cuáles son los límites de la igualdad social? ¿Una sociedad puede prescindir de la jerarquía? ¿No es necesario rehabilitar el rol de la tradición? ¿La noción de ciudadanía agota la de democracia? Este equívoco da la sensación, durante todo un período, de que las fronteras de nuestras categorías políticas usuales vacilan. Si quisiéramos disiparlo brutalmente, no haremos otra cosa sin embargo que esterilizar nuestro trabajo de relectura. Porque este equívoco, por más que sea reconocido como tal, conlleva igualmente en sí gérmenes productivos. Nos advierte de un riesgo al mismo tiempo que nos libera del temor de las palabras y nos invita a un lúcido combate cuerpo a cuerpo con cuestiones que nos es necesario resolver.

ANEXO

François Guizot:  
breves indicaciones biográficas

Guizot nació el 4 de octubre de 1787 en Nîmes, en el seno de una familia de la antigua burguesía protestante. Nieto de pastores de esa religión, tanto por el lado materno como paterno, toda su vida quedará marcado por este origen. Al igual que todos los protestantes de Nîmes, su padre, que era abogado, jugó un rol muy activo en el movimiento revolucionario. Fue guillotinado en 1794 por haberse involucrado en la insurrección federalista, en un momento en que el enfrentamiento entre la Montaña y los girondinos expresaba también la lucha del pueblo bajo católico contra la burguesía protestante. Su madre se dirige entonces a Ginebra, en ese momento francesa, con el propósito de dedicarse totalmente a la educación de sus hijos. La sombra de esta mujer exigente seguirá presente en François Guizot hasta que ella muera en 1848. Guizot realiza sus primeros estudios en el Colegio y en la Academia de aquella ciudad, en un ambiente a la vez liberal (Ginebra escapó al molde universitario napoleónico) y devoto (la marca de Calvino todavía está omnipresente). "Ginebra fue mi cuna intelectual", reconocerá cincuenta años más tarde.

A fines de 1805, se dirige a París para asistir a los cursos de la Facultad de Derecho. Al mismo tiempo, es preceptor en la casa de Stapfer para cubrir parcialmente sus necesidades. Este antiguo ministro de Suiza en París completa su iniciación a la literatura alemana, en especial haciéndole leer a Kant. En 1807, entra en relaciones con Suard, director de *Le Publiciste*, quien lo introduce en los medios intelectuales liberales de la capital. Rápidamente se empieza a destacar con los artículos que publica entonces en los *Archives littéraires de l'Europe* y sobre todo en *Le Publiciste*. En esos círculos encuentra a Pauline de Meulan, con la que se casa en 1811. En colaboración con ella, lanza en esta época su propia revista, los *Annales de l'éducation*, que será publicada hasta 1813. Allí da a conocer en Francia a pedagogos reformadores como Pestalozzi y ayuda a la propagación de la enseñanza mutua. Viviendo de su pluma, realiza igualmente numerosos

trabajos editoriales: traducción de Gibbon, publicación de un diccionario de sinónimos, redacción de noticias para la biografía de Michaud, etcétera.

Su ascenso intelectual está marcado a fines de 1812 por su nominación como suplente de Lacretelle en la cátedra de historia de la Facultad de Letras de París. Algunos meses más tarde, el gran maestro de la Universidad, Fontanes, divide la cátedra y lo nombra titular de un nuevo curso de historia moderna.

En 1814, el joven intelectual va a realizar su entrada en la vida política. Durante la primera Restauración, es nombrado secretario general del Ministerio del Interior. Montesquiou lo había convocado para esta tarea con la recomendación de Royer-Collard. En ese puesto, prepara la ley sobre la prensa del 23 de octubre de 1814 y publica en esa ocasión su primer folleto político, *Algunas ideas sobre la libertad de prensa*. Además es asociado a la reforma universitaria, abortada, de 1815 y vinculado al comité de censura. Después de los Cien Días, y de un corto viaje a Gante<sup>1</sup> que se le reprochará a menudo bajo la monarquía de Julio, ocupa la secretaría general del Ministerio de Justicia. Renuncia a ese puesto en mayo de 1816 para protestar contra los excesos de la "Cámara inhallable".<sup>2</sup> Nombrado jefe de peticiones en el Consejo de Estado, publica entonces las primeras obras que lo dan a conocer al gran público. Traduce y anota *De la soberanía y de las formas de gobierno*, de Ancillon, publica un *Ensayo sobre la historia y el estado actual de la instrucción pública en Francia* y contesta a un panfleto de Vitrolles, uno de los líderes del partido ultra, con *Del gobierno representativo y del estado actual de Francia*.<sup>3</sup> Este último folleto tuvo un éxito importante y lo hace ingresar al pequeño círculo de los publicistas en boga.

Después de la disolución de la Cámara inhallable, se involucra directamente en la vida política, en tanto Luis XVIII se apoya en los jefes de la minoría constitucional (Decazes, Jordan, Serre, Royer-Collard, Pasquier), entre los cuales cuenta numerosos amigos. Promovido a consejero de Estado, colabora en la elaboración de varias leyes importantes: ley del 5 de febrero de 1817 sobre las elecciones, la del mismo año sobre el reclutamiento y sobre todo las leyes de 1819 que suprimieron la censura e introdujeron el juicio por jurados en materia de prensa. En 1819, Decazes permite que acceda al puesto de director general de la administración departamental y comunal. Es un puesto estratégico de intervención donde completa su conocimiento

de los engranajes administrativos. Durante estos años, se forma el pequeño grupo de los *doctrinarios* (Royer-Collard, Camille Jordan, Barante, el duque de Broglie, de Serre, Guizot), ahora activo e influyente, en tanto la política del ministerio tiene un sentido claramente liberal. Sin estar presente en la Cámara (en ese momento es necesario tener cuarenta años para ser elegible), Guizot juega un rol político muy dinámico, aunque tras bastidores, de 1817 a 1818 como consejero influyente de numerosos ministros. Lanzado a la vida política, sin embargo no abandona sus ambiciones intelectuales. Entre 1817 y 1818 anima los *Archives philosophiques, politiques et littéraires* y lanza en 1819 *Le Courrier*.

El asesinato del duque de Berry, el 13 de febrero de 1820, pone punto final a la política de apertura del ministerio. Los ultras vuelven a hacerse fuertes durante el ministerio de Richelieu. Guizot y todos los doctrinarios se encuentran entonces otra vez en la oposición. En julio de 1820 es separado del Consejo de Estado al mismo tiempo que Barante, Jordan y Royer-Collard. No teniendo otros recursos para vivir, Guizot regresa a fines de 1820 a la universidad.

Esta cura de oposición forzada corresponde a su período de mayor actividad intelectual. Mientras realiza algunos trabajos editoriales "para alimentarse", escribe en menos de dos años cuatro obras políticas que conocerán una gran repercusión. En octubre de 1820 publica *Del gobierno de Francia desde la Restauración y del ministerio actual*, donde estigmatiza el retorno del Antiguo Régimen. En febrero de 1821 denuncia que el gobierno actúa acosado por el miedo, viviendo de la denuncia de complots en *De las conspiraciones y de la justicia política*. En octubre de 1821 enuncia en *De los medios de gobierno y de oposición en el estado actual de Francia* la ecuación que los liberales deben resolver: fundar el nuevo orden constitucional y rechazar el Antiguo Régimen. En junio de 1822 publica también *De la pena de muerte en materia política*.

Desde 1820 hasta 1822 consagra su enseñanza a reconstruir la *Historia de los orígenes del gobierno representativo*. Este curso es suspendido en octubre de 1822 al mismo tiempo que los de Cousin y de Villemain, que atraían un público amplio y entusiasta, igual que el de Guizot. Excluido de todas las instituciones, constata entonces la imposibilidad de resistir el retorno de la reacción. Rehusándose a comprometerse en las sociedades secretas, que comienzan a implantarse entonces, prefiere "trabajar para el futuro". Primero se aboca a redactar su tratado de *Filosofía política*, que nunca concluirá. Pero sobre todo se transforma en historiador. Prolongando su curso de 1820-1822, publica en 1823 sus *Ensayos sobre la historia de Francia* con una nueva edición de las *Observaciones sobre la historia de Francia*, de Mably. Comienza también en esta fecha la publicación de los treinta volúmenes de una *Colección de las memorias relativas a la historia*

1. Durante los Cien Días de Napoleón, el nuevo rey de Francia, Luis XVIII, desplazado en ese período, se encontraba en Gante. [N. del T.]

2. Se llama "Cámara inhallable" (*Chambre introuvable*) a la Cámara de Diputados elegida tras la caída de Napoleón. Ultramonárquica en exceso (de allí su nombre), demostró la imposibilidad de gobernar Francia desde el extremismo liberticida y el mismo rey la disolvió a fines de 1816. [N. del T.]

3. Las tres obras son publicadas en 1816.



de Francia. Volviendo los ojos hacia Inglaterra, aparecen en 1826 y 1827 los dos primeros volúmenes de su *Historia de la revolución de Inglaterra*. Precedentemente, entre 1823 y 1825, había editado los veinticinco volúmenes de una *Colección de las memorias relativas a la revolución de Inglaterra*. Con sus cursos y sus trabajos, Guizot se afirma como uno de los más grandes historiadores de su tiempo.

Siempre preocupado por ganar predicamento, participa en el relanzamiento de las *Tablettes universelles* en 1822, así como en la fundación de *Le Globe* en 1824. Él mismo lanza y dirige *La Revue française*, entre 1828 y 1830.

Durante todo este período, extiende también su influencia en la "sociedad civil": es muy activo en los diversos ámbitos protestantes, en 1824 intenta fundar una sociedad de ciencias morales y políticas, y está presente en la Sociedad de la Moral Cristiana, cuyo rol fue muy importante a través de la animación de múltiples comités (Guizot será vicepresidente y luego presidente de la sociedad).

Con el advenimiento del ministerio Martignac en abril de 1828, el horizonte político se aclara. Puede retomar su curso, que dedica a la *Historia de la civilización en Francia* y a la *Historia de la civilización en Europa*. Su influencia intelectual se encuentra en su punto más alto.

Funda, junto con Duvergier de Hauranne, Duchâtel, Rémusat y Odilon Barrot, la sociedad Ayúdame, el Cielo te Ayudará [Aide-toi, le ciel t'aidera], para preparar las elecciones de 1829. La sociedad publica numerosos folletos ampliamente difundidos en el país.

Por fin elegible, Guizot entra entonces plenamente en la vida política. Es elegido diputado por primera vez en enero de 1830 en la circunscripción de Lisieux (conservará esta representación hasta 1848). La revolución de Julio marca el comienzo de su carrera gubernamental. Primero es nombrado por algunos meses ministro del Interior en agosto de 1830, retirándose cuando Luis Felipe convoca a Lafitte, al que considera demasiado a la izquierda. De 1832 a 1836 es ministro de Instrucción Pública. Se muestra muy activo en este puesto: ley de 1833 sobre la instrucción primaria, reorganización de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, lanzamiento de un vasto programa de publicaciones sobre la historia de Francia.

Es además uno de los hombres más influyentes del gabinete, interviniendo mucho más allá de las estrictas atribuciones de su ministerio. Se vuelve a encontrar durante algún tiempo en la oposición con Thiers: es el período de la "coalición" contra Molé. Nombrado embajador en Londres a fines de 1839, se transforma en octubre de 1840 en ministro de Asuntos Exteriores. Si bien el gabinete está bajo la presidencia nominal del mariscal Soult, Guizot es su jefe efectivo. Seguirá en ese cargo hasta la revolución de febrero de 1848, tomando el título oficial de presidente del Consejo en septiembre de 1847. Promotor de la *Entente cordiale* con Gran Bretaña,

consagra sus principales energías a las relaciones con el exterior (matrimonios españoles, asunto Pritchard, problema del derecho de visa, apoyo a Mehemet Ali).

Sorprendido por las jornadas de febrero de 1848, cuyos prolegómenos no había sabido observar, se refugia en Inglaterra. Después de la elección de Luis Napoleón, cree posible su reinserción en la vida política francesa y publica en enero de 1849 *De la democracia en Francia*, violento panfleto conservador que muestra su incompreensión de las conmociones que acaban de operarse en la sociedad francesa. Ve incluso con confianza su presentación a las elecciones de 1849, aun permaneciendo en Londres. Su proclama electoral del 6 de abril de 1849, *Guizot a sus amigos*, especie de resumen del libro que acababa de publicar, demuestra que está completamente desfasado con relación a la nueva coyuntura política.

Sus antiguos amigos lo abandonan y él se transforma en el símbolo del régimen caído. No es consciente de que la fuerza de la reacción conservadora de 1849 proviene de la capacidad de la burguesía para adaptarse a las nuevas reglas del sufragio universal. Cuando se presenta en Lisieux, sólo obtiene 166 votos sobre 89.000 electores (es decir, alrededor de la mitad de lo que obtenía en tiempos del sufragio censitario, ¡con doscientas veces menos electores!). Es un verdadero suicidio político.

Cuando vuelve a Francia en julio de 1849, comprende que debe renunciar a toda vida política. Aferrándose a la propuesta de la fusión monárquica entre el conde de Chambord y la familia de Orleans, idea por la que despliega grandes esfuerzos, parece sin embargo acomodarse con la República. No se levanta contra el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 y termina incluso por pronunciarse por el voto afirmativo en el plebiscito de mayo de 1870.

Al margen de la vida política, no por ello deja de ejercer una especie de magisterio intelectual y moral durante todo el segundo Imperio. Prosigue sus trabajos de historia, culminando la publicación de su *Historia de la revolución de Inglaterra* (1854-1856) y consagrando trabajos a Monk y a sir Robert Peel. Entre 1858 y 1867 publica los ocho volúmenes de las *Memorias para servir a la historia de mi tiempo*, reedita sus cursos de 1820-1822 sobre la *Historia de los orígenes del gobierno representativo* ampliados, publica los cinco volúmenes de una *Historia de Francia contada a mis nietos*, reúne sus discursos en los cinco volúmenes de una *Historia parlamentaria de Francia*.

Ocupa además un lugar eminente en el protestantismo francés, tanto en la vida interna de la Iglesia reformada, presidiendo numerosas sociedades, como en sus relaciones con el poder político (en particular, al momento de la preparación del sínodo de 1872). Guizot toma entonces la pluma de teólogo para escribir tres volúmenes de *Meditaciones cristianas* y redactar una biografía de Calvino, batiéndose a la vez contra la izquierda protestante de Coquerel y el espiritualismo vago de Renan. Alejado del poder, continúa sin

embargo dirigiendo las ambiciones intelectuales, siendo hasta su muerte el gran hacedor de elecciones en la Academia Francesa (donde había sido elegido en 1836 en el sillón de Destutt de Tracy) y en la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Nacido antes de la Revolución, muerto el 12 de septiembre de 1874, después del advenimiento de la Tercera República, François Guizot realizó una de las más importantes trayectorias del siglo XIX.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV., *Civilisation chrétienne, approche historique d'une idéologie XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Beauchesne, 1975.
- AA.VV., *Les Révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle, 1830-1834*, París, EDHIS, 1978, 12 vols.
- AGUET, Jean-Pierre, *Les Grèves sous la monarchie de Juillet*, Ginebra, Droz, 1954.
- ALTER, Jean V., *Les origines de la satire antibourgeoise en France*, t. I: *Moyen-Âge-XV<sup>e</sup> siècle*; t. II: *L'esprit antibourgeois dans l'ancien régime*, Ginebra, Droz, 1966-1970.
- ARNAUD, Pierre, "Appel aux conservateurs", en Auguste Comte, *Du pouvoir spirituel*, París, Pluriel, 1978.
- BALLAND, Robert "De l'organisation á la restriction du suffrage universel en France (1848-1850)", en *Réaction et suffrage universel en France et en Allemagne*, París, Société d'Histoire de la Révolution de 1848, 1963.
- BARBÉ, Maurice, *Étude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, París, 1904.
- BARRAL, Pierre, *Les Fondateurs de la Troisième République*, París, 1968.
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, Jules, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, París, 1895.
- BARZUN, Jacques, *The French Race: Theories of its origin and their social and political implications prior to the revolution*, Nueva York, Columbia University Press, 1932.
- BASTID, Paul, *Doctrines et institutions de la seconde République*, 2 vols., París, 1945.
- , *L'Avènement du suffrage universel*, París, 1948.
- , *Les Institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, París, Sirey, 1954.
- BEAU DE LOMÉNIE, Emmanuel, *Las Responsabilidades des dynasties bourgeoises*, París, Denoël, 1954.
- BENETON, Philippe, *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Presse de la FNSP, 1975.
- BÉNICHOU, Paul, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830)*, París, Corti, 1973.
- BENVENISTE, Émile, "Civilisation, contribution à l'histoire du mot", en *Éventail de l'histoire vivante*, París, 1953.
- BERGOUNGNIUX, Alain y Bernard MANIN, *La Social-démocratie ou le compromis*, París, PUF, 1979.
- BERSIER, Eugène, *Histoire du synode général de l'Église réformée de France*, 2 vols., París, 1872.

- BERTIER DE SAUVIGNY, Guillaume, *Au soir de la monarchie, histoire de la Restauration*, nueva edición, París, Flammarion, 1974.
- , "Science et politique dans la France de la Restauration", coloquio "Sciences, médecine et technologie sous Restauration", París, MSH, septiembre de 1983.
- BIEN, David, "The Army in the French Enlightenment: Reform, Reaction and Revolution", *Past and Present*, noviembre de 1979.
- BLOCK, Maurice, *Dictionnaire général de la politique*, París, Lorenz, 1874.
- BOSSET, Georgette C., *Fenimore Cooper et le roman d'aventures en France vers 1830*, París, 1928.
- CARBONELL, Charles-Olivier, *Histoire et historiens, une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat, 1976.
- CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE, *Civilisation, le mot et l'idée*, París, 1930.
- CHARMES, Xavier, *Le Comité des travaux historiques et scientifiques (histoire et documents)*, 3 vols., París, 1886.
- CHAUSSINAND-NOGARET, Guy, *La Noblesse aux XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Hachette, 1976.
- CLARK, Priscilla P., *The Battle of the Bourgeois (The Novel in France, 1789-1848)*, París, Didier, 1973.
- CLARKE, Margaret, *Heine et la monarchie de Juillet*, París, 1927.
- CLÉMENT, Pierre, *Histoire du système protecteur en France depuis le ministère de Colbert jusqu'à la révolution de 1848*, París, 1854.
- D'IDEVILLE, Henry, *Le Comte Pellegrino Rossi (1787-1848)*, París, 1887.
- DAIRE, M. Eugène, *Collection des principaux économistes*, París, Guillaumin, 1847, t. XIV.
- DAUMARD, Adeline, *La Bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848*, París, 1963.
- DEGUISE, Pierre, *Benjamin Constant méconnu, le livre "De la religion"*, Ginebra, Droz, 1966.
- DESJOYEUX, Claude-Noël, *La Fusion monarchique*, París, 1913.
- DÍAZ DEL CORRAL, Luis, "Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires", en *Alexis de Tocqueville, livre du centenaire*, París, CNRS, 1969.
- DIGEON, Claude, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, París, PUF, 1959.
- DOLLÉANS, Édouard, *Histoire du mouvement ouvrier*, t. I, París, 7<sup>e</sup> ed., 1967.
- DUBIEF, Henry, "Le jeune Guizot et la franc-maçonnerie", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. IX, abril-junio de 1962.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, *Celtas et Gaulois au XVI<sup>e</sup> siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, París, Vrin, 1972.
- DUBOIS, Paul, *Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs*, París, 1902.
- EDMOND, Michel-Pierre, "Persécution et politique de la philosophie, un art d'écrire oublié: Léo Strauss", *Libre*, N<sup>o</sup> 6, 1979.
- ENGELS, Friedrich y Karl MARX, *Le Parti de classe*, París, Maspero, 1973, t. I.
- ESMEIN, Adhémar, *Éléments de droit constitutionnel*, París, 1927.
- FAGUET, Émile, "Victor Cousin", *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*, París, 1903, t. 3.
- FAY, Bernard, *Naissance d'un monstre: l'opinion publique*, París, 1965.
- FESTY, Octave, *Le Mouvement ouvrier au début de la monarchie de Juillet (1830-1834)*, París, 1908.

- FURET, François y Mona OZOUF, "Deux légitimations historiques de la société française au XVIII<sup>e</sup> siècle: Mably et Boulainvilliers", *Annales ESC*, mayo-junio de 1979.
- GADILLE, Jacques, "Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX<sup>e</sup> siècle", *Actes du Colloque François Guizot*, París, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974.
- GAUCHET, Marcel y Gladys SWAIN, *La pratique de l'esprit humain*, París, Gallimard, 1980.
- GAXIE, Daniel, *L'Indifférence politique*, Université de Paris I, 1975, 2 vol.
- , *Le Cens caché*, París, Seuil, 1978.
- GAYOT, André, *Guizot et Madame Laure de Gasparin, documents inédits (1830-1864)*, París, 1934.
- GERBOD, Paul, "La vie universitaire à Paris sous la Restauration, 1820 à 1830", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XIII, enero-marzo de 1966.
- GIRARD, Louis, *La Chambre des députés en 1837-1839*, París, PUF, 1976.
- GOUHIER, Henri, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 2<sup>a</sup> ed., París, Vrin, 1964.
- , *Benjamin Constant*, París, Desclée de Brouwer, 1967.
- GRANGER, Gilles-Gaston, *La Mathématique sociale du marquis de Condorcet*, París, PUF, 1956.
- GRAS, Maurice, *Du suffrage politique censitaire en France et en Belgique*, Montpellier, 1910.
- GRÉARD, Octave, *La Législation de l'instruction primaire en France*, París, 1889, t. II.
- GRIFFIN, Christopher y Glen IVES, "A Burke for all seasons", *Studies*, vol. XII, N<sup>o</sup> 3, primavera de 1971.
- GRIMAUD, Louis, *Histoire de la liberté d'enseignement*, t. VI: *La monarchie de Juillet*, París, s/d.
- GUSDORF, Georges, "Civilisation", en *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, París, Payot, 1971.
- , *La Conscience révolutionnaire, les idéologues*, París, Payot, 1978.
- HALÉVY, Élie, *La Formation du radicalisme philosophique*, París, 1900-1903.
- HALÉVY, Ran, *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime, aux origines de la sociabilité démocratique*, París, Armand Colin, 1984.
- HANNOTAUX, Gabriel, *Histoire de la nation française*, París, Plon, 1935.
- HARTLAND, Edwin, *Walter Scott et le roman "frénétique": contribution à l'étude de leur fortune en France*, París, 1928.
- HAYEK, Friedrich, *The Constitution of Liberty*, Chicago, 1969.
- HERSCHBERG-PERROT, Anne, "Le cliché dans Bouvard et Pécuchet", en *Nouvelles recherches sur Bouvard et Pécuchet de Flaubert*, París, SEDES-CDU, 1981.
- HIRSCHMAN, Albert O., *Les passions et les intérêts*, París, PUF, 1980.
- , "Historical digression on the origins of universal suffrage", en *Shifting Involvements*, Princeton University Press, 1982.
- HONT, Istvan y Michael IGNATIEFF (eds.), *Wealth and Virtue, the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1983.
- HOUSSAYE, Henry, *1815. La Première restauration. Le retour de l'île de Elbe. Les Cent Jours*, París, 1893.

- HUARD, Raymond, *Le Mouvement républicain en Bas-Languedoc, 1848-1881*, Paris, Presses de la FNSP, 1982.
- INSEE, *Pour une histoire de la statistique*, Paris, Contributions, 1976.
- JARDIN, André, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Hachette, 1984.
- y André-Jean TUDESQ, *La France des notables, 1815-1848*, Paris, Seuil, 2 vols., 1973.
- JAURÈS, Jean, *Histoire socialiste de la Révolution*, Paris, s/d.
- JOHNSON, Douglas, *Guizot, Aspects of French History (1787-1874)*, Londres, 1963.
- JORDAN, Camille, *La Session de 1817: aux habitants de l'Ain et du Rhône*, 1817.
- JOUANNA, Arlette, *L'Idée de race en France au XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle: 1498-1614*, Paris, Champion, 1976, 3 vols.
- JULIEN-LAFERRIÈRE, François, *Les Députés-fonctionnaires sous la monarchie de Juillet*, Paris, PUF, 1970.
- JULLIAN, Camille, *Notes sur l'histoire en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (1897), Ginebra, reedición Slatkine-Ressorces, 1979.
- KENT, Sherman, *Electoral Procedure under Louis-Philippe*, Yale, 1937.
- KITCHIN, Joanna, *Un journal "philosophique": La Décade (1794-1807)*, Paris, Pailard, 1965.
- KNIBIEHLER, Yvonne, *Naissance des sciences humaines: Mignet et l'histoire philosophique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1973.
- KRAMNICK, Isaac, *The Rage of Edmund Burke. Portrait of an Ambivalent Conservative*, Nueva York, Basic Books, 1977.
- KUHN, Reinhard, *The Demon at noon-tide: Ennui in Western literature*, Princeton University Press, 1976.
- LABES, Lucien, *Les Pairs de France sous la monarchie de Juillet*, Paris, 1938.
- LAMBERTI, Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983.
- LATRE, Alain de, *La Bêtise d'Emma Bovary*, Paris, José Corti, 1980.
- Les Protestans dans les débuts de la Troisième République* (actas), Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français.
- LE VAN-MESLE, Lucette, "La promotion de l'économie politique en France au XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à son introduction dans les facultés", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XXVII, abril-junio de 1980.
- LECLERC, Gérard, *L'Observation de l'homme*, Paris, Seuil, 1979.
- LÉCUYER, Claude, "Les statistiques démographiques et sociales et les statisticiens durant la Restauration", coloquio "Sciences, médecine et technologie sous Restauration", Paris, MSH, septiembre de 1983.
- LEDERMANN, Lazlo, *Pellegrino Rossi. L'homme et l'économiste, 1787-1848*, Paris, 1929.
- LEFORT, "L'ère des idéologies", en *Encyclopaedia Universalis, Organum*, Paris, vol. 18, 1968.
- , *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- y Marcel GAUCHET, "Sur la démocratie: le politique et l'institution du social", *Textures*, N° 2-3, 1971.
- LEGRAND, Louis, *Influence du positivisme dans l'oeuvre scolaire de Jules Ferry*, Paris, Marcel Rivière, 1961.
- LEROUX, Adrien, *La Franc-maçonnerie sous la Troisième République*, Paris, 1886.
- LHEURE, Albert, *De l'influence de la fortune sur la capacité politique*, Paris, 1900.
- LICHTENBERGER, André, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1895.

- LITTRÉ, Émile, *Conservation, Révolution et positivisme*, Paris, 1852.
- , *De l'établissement de la Troisième République*, Paris, 1880.
- LOCHORE, Reuel Anson, *History of the Idea of Civilization in France (1830-1870)*, Bonn, 1935.
- LUTAUD, Olivier, *Des révolutions d'Angleterre à la Révolution française*, La Haya, Nijhoff, 1973.
- MACPHERSON, Crawford Brough, *Burke*, Oxford University Press, 1980.
- MAIGRON, Louis, *Le Roman historique à l'époque romantique (Essai sur l'influence de Walter Scott)*, Paris, 1898.
- MANENT, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982.
- MANGARD, Francis, *Des conditions censitaires et intellectuelles de l'électorat politique dans le droit constitutionnel*, Paris, 1909.
- MARIETTI, Pascal-Gaston, *La Statistique générale en France*, Paris, 1949.
- MARTIN, Gaston, *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution*, Paris, 1926.
- MARX, Karl, *Les luttes de classes en France*, Paris, Éditions Sociales, 1970.
- , *Oeuvres*, t. III: Philosophie, Paris, La Pléiade, 1982.
- MASTELLONE, Salvo, *La politica estera del Guizot (1840-1847)*, Florencia, La Nuova Italia, 1957.
- MATORÉ, George, *Le Vocabulaire et la société sous Louis-Philippe*, Ginebra, Droz, 1951.
- MAYER, Arno J., *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*, Nueva York, Pantheon Books, 1980.
- MELLON, Stanley, *The Political Uses of History, a Study of Historians in the French Restoration*, Stanford University Press, 1958.
- MICHEL, Pierre, *Un mythe romantique, les barbares (1785-1848)*, Lyon, PUL, 1981.
- MICHON, Georges, *Essai sur l'histoire du parti feuillant. Adrien Duport*, Paris, 1924.
- MIGINIAC, Louis, *La Régime censitaire en France, spécialement sous la monarchie de Juillet*, Paris, 1900.
- MIREAUX, Émile, *Guizot et la renaissance de l'Académie des sciences morales et politiques*, Paris, 1957.
- MIRECOURT, Eugène de, *Guizot*, Paris, 1854.
- MONTLOSIER, François de, *De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, 1814.
- MORAS, Joachim, *Ursprung und Entwicklung des Begriffes der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburgo, 1930.
- MORAVIA, Sergio, *Il Pensiero degli Ideologues, scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Florencia, La Nuova Italia, 1974.
- MORNET, Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1933.
- MOSCOVICI, Serge, *L'Âge des foules*, Paris, Fayard, 1982.
- NETTEMMENT, Alfred, *Histoire de la littérature française sous le gouvernement de Juillet*, Paris, 1859.
- NICOLET, Claude, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982.
- NISBET, Robert, *The Sociological Tradition*, Nueva York, Basic Books, 1966.
- OLLIVIER, Émile, *L'Empire libéral*, Paris, s/d.
- PARENT-DUCHÂTELET, Alexandre, *La Prostitution à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1981.

- PARETO, Vilfredo, *Les systèmes socialistes*, 3<sup>a</sup> ed., Ginebra, Droz, 1965.
- PARROT, Jean-Philippe, *La Représentation des intérêts dans le mouvement des idées politiques*, Paris, PUF, 1974.
- PERROT, Jean-Claude, *L'Âge d'or de la statistique régionale française (an IV-1804)*, Paris, Société des Etudes Robespierristes, 1977.
- , *Enquêtes sur la condition ouvrière au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1972.
- PICAVET, François, *Les Idéologues*, Paris, 1891.
- PIERRE, Eugène, *Histoire des assemblées politiques en France du 5 mai 1789 au 8 mars 1876*, t. I: 1789-1831, Paris, 1877.
- PITKIN, Hanna F., *The Concept of Representation*, University of California Press, 1978.
- POCOCK, John Greville Agard, "Burke and the ancient constitution, a problem in the history of ideas", *The Historical Journal*, III, 2, 1960.
- PONTEIL, Félix, *Les Institutions de la France de 1814 à 1870*, Paris, PUF, 1965.
- POPPER, Karl, "Towards a rational theory of tradition", *Conjectures and Refutations*, Nueva York, 1962.
- PORTALIS, Jean-Etienne-Marie, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2<sup>a</sup> ed., 1827, 2 vols.
- POUTHAS, Charles, *Guizot pendant la Restauration*, Paris, 1923.
- , "Les projets de réforme administrative sous la Restauration", *Revue d'Histoire Moderne*, 1926.
- , *L'Eglise et les questions religieuses sous la monarchie constitutionnelle*, Paris, 1943.
- , "La réorganisation du ministère de l'Intérieur et la reconstitution de l'administration préfectorale par Guizot en 1830", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. IX, octobre-diciembre de 1962.
- POZZI, Regina, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia, 1830-1850*, Florencia, De Donato, 1969.
- , *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell'Ottocento*, Bari, De Donato, 1979.
- PREECE, Rod, "Edmund Burke and his european reception", *The Eighteenth Century, Theory and Interpretation*, vol. XXI, N<sup>o</sup> 3, otoño de 1980.
- PRESSENSÉ, Edmond de, "Le synode général du protestantisme français et les divisions des protestants", *Revue des Deux Mondes*, 15 de agosto de 1872.
- REBOUL, Pierre, *Le Mythe anglais dans la littérature française sous la Restauration*, Lille, 1962.
- RÉGALDO, Marc, *Un milieu intellectuel: La Décade philosophique (1794-1807)*, Paris, Champion, 1976, 5 vols.
- REINACH, Joseph, *Discours et plaidoyers choisis de Gambetta*, Paris, 1895.
- , *La Vie politique de Gambetta*, Paris, 1918.
- REIZOV, Boris, *L'historiographie romantique française, 1815-1830*, Moscú, s/d.
- REMOND, René, "La morale de Franklin et l'opinion française sous la monarchie censitaire", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. VII, julio-septiembre de 1960.
- , *Les États-Unis devant l'opinion française, 1815-1852*, Paris, Presses de la FNSP, 1962.
- , *La Droite en France*, Paris, Aubier, 1968.
- REYBAUD, Louis, *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, Paris, 1842.

- RICHARD, Michel, "Guizot mémorialiste", *Actes du Colloque François Guizot*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974.
- RICHEL, Denis, "Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française: élites et despotisme", *Annales ESC*, vol. XXIV, 1969.
- RIGAUDIAT-WEISS, Hilde, *Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Paris, 1936.
- ROELS, Jean, *Le concept de représentation au XVIII<sup>e</sup> siècle français*, Paris-Lovaina, Nauwelaerts, 1969.
- ROSANVALLON, Pierre, *Le capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1979.
- ROTHKRUG, Lionel, *Opposition to Louis XIV. Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, 1965.
- ROYER-COLLARD, Pierre-Paul, *De la liberté de la presse*, Paris, Librairie de Médecis, 1949.
- RUDE, Fernand, *C'est nous les canuts...*, Paris, Maspero, 1977.
- , *Le Mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832*, Paris, Anthropos, 1969.
- RUDÉ, Georges, *La Foule dans la Révolution française*, Paris, Maspero, 1982.
- SAGNES, Guy, *L'Ennui dans la littérature française de Flaubert à Laforgue*, Paris, Armand Colin, 1969.
- SARTORI, Giovanni, *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1973.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- , *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1971.
- SCHULTHESS, Daniel, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710-1796)*, Nancy, Éd. Universitaires P. Lang, 1983.
- SÉE, Henri, *La notion de classe sociale chez les saint-simoniens*, Paris, 1926.
- SELLIÈRE, Ernest, *Une académie à l'époque romantique*, Paris, 1926.
- SHILS, Edward, *Tradition*, The University Chicago Press, 1981.
- SIMAR, Théophile, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII<sup>e</sup> siècle et son expansion au XIX<sup>e</sup> siècle*, Académie Royal de Belgique, Bruselas, 1922.
- SIMON, Jules, *Thiers, Guizot, Rémusat*, Paris, 1885.
- , *Une Académie sous le Directoire*, Paris, 1885.
- , *Victor Cousin*, Paris, 1887.
- SKINNER, Quentin, "Motives, intentions and the interpretation of texts", *New Literary History*, vol. III, 1972.
- , "Some problems in the analysis of political thought and action", *Political Theory*, 2, 1974.
- , *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978.
- STAROBINSKI, Jean, "Le mot civilisation", *Le Temps de la réflexion*, N<sup>o</sup> IV, 1983.
- STRAUSS, Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, 1954.
- TRENARD, Louis, "L'enseignement sous la monarchie de Juillet", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1965, t. XII.
- , presentación del número "Lumières et Révolution", *XVIII<sup>e</sup> Siècle*, N<sup>o</sup> 6, 1974.
- TUDESQ, André-Jean, "Les pairs de France au temps de Guizot", *Revue d'Histoire Moderne*, octubre-diciembre de 1956.
- , *Les Grands Notables en France*, Paris, PUF, 1964, t. II.
- , "L'impossible rentrée parlementaire de Guizot", en *Actes du Colloque François Guizot*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974.



- VERMEREN, Patrice, "Les vacances de Cousin en Allemagne", *Raison présente*, N° 63, 1982.
- VIGIER, Philippe, *La monarchie de Juillet*, Paris, PUF, 1962.
- VILLERMÉ, Louis, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, UGE, 1971.
- WARDMAN, Harold W., *Ernest Renan, a Critical Biography*, Londres, 1964.
- , *Renan, historien philosophe*, Paris, SEDES-CDU, 1979.
- WEBER, Eugen, *La fin des terroirs, la modernisation de la France rurale (1870-1914)*, Paris, Fayard, 1983.
- WEILL, Georges-Denis, *Les Élections législatives depuis 1789, histoire de la législation et des mœurs*, Paris, 1895.
- , *Histoire de l'idée laïque en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1925.
- , *Histoire du parti républicain en France (1814-1870)*, Paris, reedición Slatkine, 1980.
- WESTERGAARD, Harald, *Contributions to the History of Statistics*, Londres, 1932.
- WOOLF, Stuart, "Contribution à l'histoire des origines de la statistique: France 1789-1815", en Seminario Louis Bergeron de la EHESS "La statistique en France à l'époque napoléonienne", Bruselas, 1981.